REVISTA DE FILOSOFÍA

# CUADERNOS DE PESIMISMO

*Pesimismo y Filosofía*

NÚMERO 1 | 2022

REVISTA DE FILOSOFÍA

# CUADERNOS DE PESIMISMO

*Pesimismo y Filosofía*

NÚMERO 1 | 2022

## EQUIPO EDITORIAL/EDITORIAL TEAM


### DIRECTOR/DIRECTOR

**Fernando Burgos** | Universidad Autónoma de Guerrero (México)

### EDITORES/EDITORS

**Jesús Carlos Hernández Moreno** | Universidad Nacional Autónoma de México (México)
**Juan José Cruz Aguilar**| Universidad Autónoma del Estado de México (México)
**Julieta Lomelí Balver** | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

### COMITÉ CIENTÍFICO/SCIENTIFIC COMMITTEE

**Arati Barua** | Colegio de Deshbandhu, Universidad de Delhi (India)
**Fabio Ciracì** | Universidad del Salento (Italia)
**Felipe Durante** | Universidad Federal del Acre (Brasil)
**Frederick C. Beiser** | Universidad de Siracusa (Estados Unidos)
**Josefa Ros Velasco** | Universidad Complutense de Madrid (España)
**Luan Corrêa da Silva** | Universidad Estatal de Mato Grosso (Brasil)
**Manuel Pérez Cornejo** | Catedrático de Filosofía, IES Lope de Vega (España)
**Pedro Stepanenko** | Universidad Nacional Autónoma de México (México)
**Peter Welsen** | Universidad de Trier (Alemania)
**Piercarlo Necchi** | Instituto de Enseñanza Superior "G. Cardano" (Italia)
**Sandra Baquedano Jer** | Universidad de Chile (Chile)
**Tobias Dahlkvist** | Universidad de Estocolmo (Suecia)
**Vilmar Debona** | Universidad Federal de Santa Catarina (Brasil)
**Winfried Müller-Seyfarth** | Sociedad Internacional Philipp Mainländer (Alemania)
**Yasuo Kamata** | Universidad Kwansei Gakuin (Japón)

### CONSEJO EDITORIAL/EDITORIAL BOARD

**Ana Pinel Benayas** | Universidad de Castilla-La Mancha (España)
**Carlos David García Mancilla** | Universidad Nacional Autónoma de México (México)
**Carlos Javier González Serrano** | Universidad Complutense de Madrid (España)
**Dayana de la Rosa Carbonell** | Universidad del Atlántico (Colombia)
**Fernando Flores Bailón** | Universidad Nacional Autónoma de México (México)
**Héctor del Estal Sánchez** | Universidad de Salamanca (España)
**H. W. Gámez** | Universidad de Barcelona (España)
**José Carlos Ibarra Cuchillo** | Universidad Autónoma de Barcelona (España)
**José Alberto Cruzado De La Vega** | Universidad del Atlántico (Colombia)
**Julio Beltrán Miranda** | Universidad Nacional Autónoma de México (México)
**Laura Vanessa Castellanos Carbonell** | Universidad del Atlántico (Colombia)
**Slaymen Bonilla** | Colegio de Morelos (México)

### COMITÉ DE REDACCIÓN Y EDICIÓN/DRAFTING COMMITTEE

**Carlos Darío Romero** | Universidad Nacional de San Martin (Argentina)
**Fabián Olave Ramírez** | Universidad de Chile (Chile)
**Frida Sofía Mendoza de la Luz** | Universidad Autónoma del Estado de México (México)
**Gabriel Adelio Saia** | Universidad Nacional de San Martin (Argentina)
**Jesús Arellano Esquivel** | Universidad Nacional Autónoma de México (México)
**Paolo Gajardo Jaña** | Universidad de Chile (Chile)
**Siloé Naomí Rodríguez Ramírez** | Universidad de Chile (Chile)

### MAQUETADORA/ TYPESETTER

**Marta Corella Aguilera** | Universidad de Barcelona (España)

*Cuadernos de pesimismo. Revista filosofía*, número 1, año 2022, es una publicación anual de acceso abierto cuyo objetivo es ser lugar de encuentro y difusión de la investigación que mundialmente se lleva a cabo respecto al pesimismo.

Cada número de *Cuadernos de pesimismo* consta de cuatro secciones: en la primera se aborda la temática que elige el comité editorial; en la segunda se acogen textos independientes de la temática; la tercera alberga traducciones, y; por último, la cuarta da cabida a reseñas. Publica trabajos originales en las siguientes lenguas: alemán, inglés, español, francés, italiano y portugués. Cada texto es evaluado por pares ciegos y su dictamen es realizado por especialistas en la materia correspondiente.

Debe aclararse que el contenido de los artículos es responsabilidad de los autores, por lo que no es responsabilidad de la revista. El investigador o lector puede hacer uso de los contenidos de la revista, ya sea en su totalidad o por extractos, siempre y se tenga en cuenta que no se hará con fines de lucro. Por ello, debe hacer uso del contenido sin alterar el contenido y además debe dar créditos al autor responsable. Si desea hacer otro tipo de reproducción, póngase en contacto en el siguiente mail: "cuadernosdepesimismo@outlook.com".

*Cuadernos de pesimismo. Revista de filosofía* no exige algún pago monetario a sus autores por la publicación trabajos. De igual manera, sus lectores no tienen que pagar por leer el contenido de nuestra revista.

En trámite ISSN.

www.cuadernosdepesimismo.com

ÍNDICE

Nota editorial ..... 8

**ARTÍCULOS**

Arthur Schopenhauer: entre pesimismo y filosofía ..... 12

*Jesús Carlos Hernández Moreno*

El peor de los mundos posibles: la naturaleza como *argumento* para el pesimismo metafísico de Schopenhauer ..... 42

*Zaida Olvera*

De las idiosincrasias del pesimismo como virtudes cardinales de todo filosofar ..... 56

*H. W. Gámez*

Pesimismo e individualidad. Breve exploración sobre los fundamentos del pesimismo en el pensamiento moderno ..... 68

*Carlos David García Mancilla*

DE FIXO MALO. Su pessimismo e dialettica in tre momenti ..... 86

*Piercarlo Necchi*

Sobre la necesidad de una orientación filosófica diferente en torno a la controversia optimismo-pesimismo ..... 98

*Adán Núñez Luna*

La recidiva gnóstica del pesimismo como resultado del fracaso de la neutralización moderna del mal ..... 114

*Héctor del Estal Sánchez*

**ESTUDIOS LIBRES**

El suicidio de Cristo ..... 128

*Cristian Andrés Hernández Peláez*

La plegaria de Justine o la negación de la voluntad de vivir ..... 144

*Jesús Arellano Esquivel*

Walter Benjamin, progreso, revolución, memoria: cómo "organizar el pesimismo" ..... 150

*Gabriella Bianco*

Cioran e o ceticismo ..... 164

*Rui Benavides Prates*

El pesimismo utópico o del mundo como Vacuidad y Mythos ..... 184

*Slaymen Bonilla Nuñez*

Esa ciencia que dicen, y redicen que nos salvará ..... 194

*Juan Carlos Moreno Romo*

**TRADUCCIONES**

Optimismo y pesimismo. Leibniz y Schopenhauer ..... 214

*Julius Frauenstädt*

El pesimismo y la cuestión social en Philipp Mainländer ..... 222

*Flamarion Caldeira Ramos*

Fragmentos pertenecientes los *Scritti Vari* de Carlo Michelstaedter ..... 232

*Gabriel Adelio Saia (trans.)*

Pragmatic Pessimism. Or on the "Dark Gray" of the World ..... 236

*Vilmar Debona*

**RESEÑAS**

Arthur Schopenhauer. *Sobre la visión y los colores. Un tratado*. Introducción, traducción y notas de Jesús Carlos Hernández Moreno. Madrid: Casimiro, 2021, pp. 183. ..... 252

*Paolo Gajardo Jaña*

Gwinner, Wilhelm. *Schopenhauer y sus amigos*. Introducción, traducción y notas de Jesús Carlos Hernández Moreno. Madrid: Ediciones Sequitur, 2021, pp. 144. ..... 254

*Carlos Darío Romero*

Marco Lanterna. *Peisithanatos. Trattato della buona estinzione*. Italia: Liberilibri, Macerata, 2021, pp. 152 ..... 256

*Annalisa Presicce*

Von Hartmann, Eduard. *Filosofía de lo Inconsciente*. Traducción, introducción y notas de Manuel Pérez Cornejo, prólogo de Carlos Javier González Serrano. Madrid: Alianza Editorial, 2022, pp. 728. ..... 258

*Carlos Javier González Serrano*

## NOTA EDITORIAL

Este primer número de C*uadernos de pesimismo* lleva por título: *Filosofía y pesimismo,* y, como se lee en la convocatoria para el mismo: "Nos preguntamos […] acerca del significado del pesimismo en relación con la filosofía y si es que acaso puede hablarse propiamente de una filosofía pesimista o al menos de pesimismo filosófico." Las respuestas ante tal interrogante han sido maravillosas. Sin duda, los trabajos que se presentan en la temática nos han dejado satisfechos, pues nos parecen de gran valor para quien desee ocuparse de los estudios pesimistas.

Este primer número está compuesto por cuatro secciones: la primera está dedicada a la temática que lo distingue: la relación entre *Filosofía y pesimismo;* la segunda está destinada a artículos que, independientemente de la temática de nuestro número, de todos modos dan cuenta de la preocupación pesimista; la tercera se compone de traducciones de artículos y fragmentos de la tradición pesimista, y; por último, la cuarta contiene reseñas de algunas novedades editoriales de obras de interés para el estudio del pesimismo.

Estos *Cuadernos de pesimismo* empiezan pues cumpliendo su apuesta de ser un lugar de encuentro ecuménico de los estudios sobre el pesimismo.

## EDITORIAL NOTE

This first issue of *Cuadernos de Pesimismo* is entitled: *Filosofía y Pesimismo,* and, as stated in the call for it: "…we ask ourselves about the meaning of pessimism in relation to philosophy and whether it is possible to speak properly of a pessimistic philosophy or at least of philosophical pessimism." The responses to such a question have been wonderful. Undoubtedly, the works that are presented in the theme have left us satisfied, since they seem to us of great value for those who wish to deal with pessimistic studies.

This first number is made up of four sections: the first is dedicated to the theme that distinguishes it: the relationship between *Filosofía y Pesimismo*; the second is intended for articles that, regardless of the theme of our issue, still reflect pessimistic concern; the third is made up of translations of articles and fragments of the pessimistic tradition, and; Finally, the fourth contains reviews of some editorial novelties of works of interest for the study of pessimism.

These *Cuadernos de Pesimismo* thus begin by fulfilling their commitment to be an ecumenical meeting place for studies on pessimism.

# *Artículos*
# *Research Articles*

REVISTA DE FILOSOFÍA
CUADERNOS DE PESIMISMO

**NÚMERO 1 | 2022 | 12-40**
**Recibido: 13-11-21| Aceptado: 19-12-21**

# ARTHUR SCHOPENHAUER: ENTRE PESIMISMO Y FILOSOFÍA

## ARTHUR SCHOPENHAUER: BETWEEN PESSIMISM AND PHILOSOPHY

*Jesús Carlos Hernández Moreno*
Universidad Nacional Autónoma de México, México

**Resumen**

En las taxonomías de las "historias de la filosofía" aparece Arthur Schopenhauer como un filósofo incómodo porque por primera vez hace surgir el pesimismo de manera filosófica, pues ofrece una "filosofía pesimista" alrededor de la cual se generan escuelas de "filósofos pesimistas" que lo encumbran como padre del "pesimismo filosófico". A través de algunas descripciones de lo que se dice que significa el pesimismo pretendo distinguir en qué sería pesimista Schopenhauer y en qué no, qué significa la disputa adjetivada de la filosofía y por qué la taxonómica que despliega, en este caso la de los "schopenhauerianos" y los "pesimistas", distrae de la atención filosófica interpelada significamente por el "único pensamiento" de Schopenhauer que hace de la llamada contemporaneidad la época del triunfo del genio maligno.

**Palabras clave:** Schopenhauer, filosofía, pesimismo, optimismo, ponerología

**Abstract**

In the taxonomies of the "histories of philosophy" Arthur Schopenhauer appears as an uncomfortable philosopher because, for the first time, he makes pessimism emerge in a philosophical way, since he offers a "pessimistic philosophy" around which schools of "pessimistic philosophers" are generated, which exalt him to the father of "philosophical pessimism". Through some descriptions of what pessimism is said to mean I intend to distinguish in what way Schopenhauer's philosophy would be pessimistic and in which not, what the adjective dispute of philosophy means and why the taxonomy it sets up, as, in this case, that of the "Schopenhauerians" and the "pessimists", distracts philosophical attention significantly questioned by the Schopenhauer's "unique thought" that makes the so-called contemporaneity the epoch of the triumph of the evil genius.

**Keywords:** Schopenhauer, philosophy, pessimism, optimism, ponerology

*C'est la rage de soutenir que tout est bien quand on est mal.*

Voltaire

## Introducción

La filosofía suele aparecer publicitada como una variedad de apuestas metafísicas, esto es, de apuestas de comprensión significativa del acontecer de lo que es, que, generalmente, fuera de las obras de los filósofos a los que son atribuidas, se dejan clasificar en atención principalmente o a sus secuencias cronológicas, o a sus contextos lingüísticos, políticos y/o religiosos, o a la "escuela o modo de pensamiento" con la que se las asocie. Esta taxonomía de filósofos y filosofías, aunque es útil para facilitar alguna comprensión de la filosofía, suele mostrarlos o como más de lo que son o como menos de lo que son, esto es, suele maltratarlos, y, dado que el maltrato muestra malentendidos y la filosofía, por el contrario, quiere ser claridad, si la taxonomía no contribuye a hacer claros los malentendidos, se vuelve más bien encubrimiento, distracción y obstáculo que posibilidad.

Arthur Schopenhauer aparece en esta publicidad como un filósofo de incómoda gran importancia porque por primera vez hace surgir el pesimismo de manera filosófica, pues ofrece una "filosofía pesimista" alrededor de la cual se generan escuelas de "filósofos pesimistas" que lo encumbran como padre del "pesimismo filosófico", todo ello en el siglo XIX y dentro de la filosofía alemana, específicamente en el horizonte de pensamiento dispuesto por Kant, en el que, por cierto, protagoniza una escandalosa rivalidad con Hegel sin que por eso deje de conformar con él, Fichte y Schelling el "idealismo alemán".

Sin embargo, el "único pensamiento" que Schopenhauer comunica en 1818, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, aunque claramente interpelado por las doctrinas sánscritas y abiertamente crítico con el optimismo en cualquiera de sus versiones, para entonces todavía no es llamado por el filósofo "pesimismo"[1], sino "aquello que se ha estado buscando durante largo tiempo bajo el nombre de filosofía" (VII), esto es, la filosofía sin más ni menos; mientras que, por lo que toca a su "rivalidad" con Hegel, ésta consiste más bien en su desesperada intolerancia por ver a los hombres embaucados por las apologías del Estado y de la religión que hacían los usurpadores del nombre de la filosofía[2]. Escribe José Ortega y Gasset un siglo después:

> hoy que ya los entendemos otra vez perfectamente [a Fichte, a Schelling y a Hegel], entendemos también la irritación de Schopenhauer que ayer nos parecía insolencia o resentimiento. [Pues] aquellos hombres hacían con los conceptos arbitrariamente lo que les venía en gana. Cualquier

1 Y eso que, como veremos, para entonces el término "pesimismo" tenía ya más de medio siglo de haber comenzado su divulgación en francés, alemán, inglés e italiano como lo opuesto al "optimismo".

2 Para Schopenhauer, la época de los idealistas la citará un día la Historia de la filosofía con el título "Período de la deshonestidad". Pues el carácter de la honestidad y de la investigación común con el lector que llevan consigo los escritos de todos los filósofos anteriores, ha desaparecido aquí: el filosofastro de este tiempo no quiere instruir sino seducir a su lector: cada página da fe de ello. Como héroes de este período resplandecen Fichte y Schelling, pero al final también el mismo charlatán grosero y falto de ingenio Hegel, totalmente indigno de ellos y ubicado mucho más abajo que estos hombres de talento. El coro lo formaban profesores de filosofía de todas clases, que con gesto serio contaban a su público historias sobre lo infinito, sobre lo absoluto y muchas otras cosas de las que no podían saber absolutamente nada. (Schopenhauer E 147). En *Ueber den Willen in der Natur* celebra que "empiezan a abrirse los ojos del público sobre el juego que, bajo el nombre de filosofía, se lleva en Alemania en estos últimos cuarenta años, y, profetiza Schopenhauer, cada vez se les abrirán más: ha llegado el tiempo de rendir cuentas y de verse si con tanto escribir y disputar desde Kant acá, se ha dado a luz verdad alguna". Por lo demás, dicha intolerancia se acentuará sobre todo después de 1818 como reacción ante la prácticamente nula acogida que los profesores de filosofía le dieron a su "único pensamiento".

cosa era mágicamente transmutada por ellos en cualquier cosa (1964 38)[3].

Y respecto a que se hicieran escuelas en su nombre, a pesar de que eso pareciera ser grato a su "pequeña vanidad"[4], iría propiamente en contra de lo que el mismo Schopenhauer apostaba sobre su propia obra, pues veía su filosofía como posibilidad futura pero en el sentido de interpelación siempre presente, abierta, no sectaria y no simplemente una ocurrencia de la época. Sin embargo, Schopenhauer tendía a polemizar, a hacer bandos ante lo que él consideraba falso y deshonesto para hacer lucir su genio a través de ellos y divulgar lo que pretendía que era la verdad y por fin la filosofía, como claramente resalta su comportamiento durante sus estudios preuniversitarios[5], no pocos pasajes de *Ueber das Sehn und die Farben* (1815), su correspondencia con Goethe y las insistentes referencias a partir de *Ueber den Willen in der Natur* (1836) contra lo que como filosofía se divulgaba en las academias. Para Schopenhauer, la metafísica es una necesidad peculiar del hombre que lo muestra propiamente como un *animal metaphysicum*, la cual es disputada por los sistemas metafísicos más heterogéneos que sin embargo tienen en común estar cada uno "en una relación de hostilidad con todos los demás" (W II 181). Schopenhauer se quejó de que los académicos no reconocieran su filosofía, aunque él por su parte nunca les reconoció no ya filosofía sino al menos dotes filosóficos.

Sin embargo, ya en 1828, en uno de sus cuadernos de notas, Schopenhauer denominará a su "único pensamiento", frente a las doctrinas panteístas, "pesimismo", pues las considera "optimistas" (HN III 464); y para 1844, en los *Ergänzungen* a *Die Welt als Wille und Vorstellung*, el filósofo utilizará por fin el término "pesimista" en su obra pública, sólo que para referirse a las religiones que en ello

---

3 Pero ya Heinrich Heine había escrito un siglo antes, durante su exilio en Francia: "Ciertamente, los sistemas metafísicos de la mayor parte de los filósofos alemanes se parecen demasiado a simples telarañas. Pero, ¿qué tiene esto de malo? ¿Acaso el jesuitismo podía servirse de esas telarañas para forjar sus sartas de embustes? […] Nuestros filósofos han abandonado la crítica de los fundamentos últimos del conocimiento y del ser en general, han dejado de flotar en medio de abstracciones idealistas […]. Mientras que nuestros filósofos de otrora, pobres y abnegados, estaban en sus miserables buhardillas ideando sistemas, nuestros filósofos modernos se han vestido con la resplandeciente librea del poder y, convertidos en filósofos del Estado, inventan justificaciones filosóficas para los intereses del Estado del que son servidores. Por ejemplo: Hegel, catedrático en el protestante Berlín, ha acogido en su sistema toda la doctrina del protestantismo evangélico, mientras que el señor Schelling, profesor en la católica Múnich, justifica en sus clases hasta los dogmas más extravagantes de la Iglesia católica apostólica romana".

4 Schopenhauer le escribe a Goethe el 23 de junio de 1818: "Mi pequeña vanidad se regocija pensando que […] tengo un pequeño espacio junto a usted sobre el sitial en el que durante un siglo y medio se sentaba Sir Isaak tan ancho y orondo, dejando que el mundo entero lo adorase". (1999 234).

5 Él mismo relata que cuando se formaba como comerciante, embaucaba diariamente a su jefe y maestro con artimañas y mentiras para poder seguir las conferencias que Gall dio en Hamburgo y, en general, para seguir su verdadera vocación: lecturas, pensamientos y fantasías (1999 252) y "además, le divertía sorprenderlos [a sus compañeros de estudios preuniversitarios] con sus ocurrencias y desplantes haciendo mofa de los profesores. Especialmente, le complacía presumir de su extenso conocimiento de la vida, incluso de esas regiones tentadoras y oscuras donde sus compañeros apenas si habían penetrado, de su escepticismo y pesimismo precoz y del arte específico que poseía para descubrir a los "filisteos" (los hipócritas burgueses en su sentido más llano), que abundaban en todas partes y particularmente en aquella ciudad, contra los que despotricaba con el beneplácito y la sorpresa de cuantos lo secundaban. Su osadía lo condujo a componer versos jocosos denunciando la ridiculez de semejantes personas, generalmente burgueses con respecto a los cuales Schopenhauer se sentía de mejor categoría y a los que despreciaba. Con esta actitud, apenas transcurridos un par de meses de su nueva vida, se granjeó un serio problema con un profesor del instituto, precisamente con uno de aquellos "filisteos" al que también había osado satirizar en verso: Lechuguino de tribuna, alegría de la cátedra Cuentista de la ciudad y orador de palco Perfecto cristiano, perfecto judío, ateo Que por la mañana sostiene libros y por la noche abanicos […] El aludido, un profesor llamado Christian Ferdinand Schulze, se enteró de la gracia y montó un escándalo; el incidente motivó que Arthur fuese expulsado del instituto, y lo que fue peor, que Düring dejara de darle clases particulares de latín y griego." (Moreno 146 y s.).

sí se vinculan, aunque alegóricamente, con la verdad que muestra su filosofía: la injustificabilidad del mundo señalada desde el dolor. Este término servirá a Schopenhauer para combatir el pernicioso optimismo en sus distintas manifestaciones y para afirmar en su lugar su propio pensamiento. Y, en efecto, alrededor de Schopenhauer se agruparán algunos frentes que, en su nombre, se identificarán con el pesimismo y "combatirán" al optimismo; y aunque posiblemente en detrimento del "único pensamiento" que, antes que como pesimismo, como filosofía, originalmente Schopenhauer había compartido, ya para los primeros años de la segunda mitad del siglo XIX se había propagado la atención filosófica al "schopenhauerianismo" como "pesimismo" no sólo en Alemania sino también en Inglaterra (y Angloamérica), Francia, Italia, España (e Iberoamérica), Rusia y Japón.

En lo que sigue voy a procurar ofrecer algunas descripciones de lo que se dice que significa el pesimismo con las que pretendo distinguir en qué sería la filosofía de Schopenhauer pesimista y en qué no, qué significa la disputa adjetivada de la filosofía, por qué la taxonómica que despliega intenta identificar enredos de comprensión que la devuelven insuficiente para resolverlos y hasta dónde en tales enredos, como, en este caso, el de los "schopenhauerianos" y los "pesimistas", se reduce la filosofía a un conjunto de ejemplares clasificables que distraen la atención a la interpelación del significado de lo que asoma insistentemente en la llamada contemporaneidad: el triunfo del genio maligno.

## El "optimismo" y el "pesimismo" en la atención de los filósofos

> *Der Optimism[us] und Pessimism[us] sind Zwillingsbrüder [...] dieses edle Brüderpaar hat sich so ziemlich [...] zu Herren und Herrschern der moralischen und physischen Welt gemacht.*
>
> Friedrich Maximiliam Klinger

¿Puede ser filosófica una doctrina, por ejemplo, la del optimismo o la del pesimismo, y/o puede la filosofía ser optimista o pesimista? ¿Acaso no incomoda el acontecer de lo filosófico la consideración asegurada de cualquier doctrina, incluidas las del optimismo y el pesimismo? ¿Qué es el pesimismo y qué el optimismo y qué tienen que ver con la filosofía?

Como Schopenhauer señala, la filosofía es una metafísica entre tantas otras, pero que se distingue de todas ellas por ser la que encuentra su confirmación *sensu proprio*, mientras que todas las demás, aun siendo también apuestas de comprensión significativa de lo que es, esto es, metafísicas, no lo son *sensu proprio* sino *sensu allegorico*, no obstante que entre ellas también se distingan según parezcan acercarse o alejarse del sentido propio y de la verdad. La primera es una "doctrina de convicciones", mientras que las segundas son "doctrinas de creencias", las cuales

> tienen en común que cada uno de sus sistemas particulares está en una relación de hostilidad con todos los demás de su clase […] en los de la primera clase la guerra se combate con palabra y pluma, en la segunda se usan también el fuego y la espada […; y se] han ido poco a poco dividiendo la Tierra […] que los pueblos se distinguen y caracterizan más por ellos que por la nacionalidad o el gobierno (W II 181).

La apuesta filosóficamente metafísica de Schopenhauer es que la filosofía consista en un "único pensamiento" y no en un sistema de pensamientos que puedan ser arbitrariamente cambiados en su disposición para hacerlos concluir distintas cosas (W I VII y s.), "único pensamiento" con el que Schopenhauer sin duda "ha ofrecido una solución al gran problema de la existencia que tal vez

vuelva obsoletas las soluciones anteriores, pero que en todo caso ocupará a los pensadores de los próximos siglos" (HN IV (2) 109).

Por lo que toca al optimismo y al pesimismo, parece que no pueden sino ir de la mano, pues se implican como contrarios el uno del otro: son dos aspectos opuestos del acontecer del sentido en el ánimo de los hombres que filosóficamente cobran relevancia según se acentúe lo teológico y lo cosmológico o lo psicológico y lo antropológico en las comprensiones apostadas por ellos. "Filosóficamente", aparecen como doctrinas, esto es, como apuestas metafísicas con las que, por tanto, se quiere significar lo que es: la doctrina que apuesta la posibilidad de lo óptimo (optimismo) frente a la doctrina que apuesta la posibilidad de lo pésimo (pesimismo). Cronológicamente, el término "optimismo" surge antes que el término pesimismo, en 1737, mientras que este último aparece en 1759 en una reseña al *Candide ou l'Optimisme* de Voltaire (*L'Observateur littéraire* 126) como reacción opositora a aquel, esto es, a lo que con él se asocia[6].

La Europa del siglo XVII, profundamente escindida nacional y religiosamente, encontró en la filosofía un fuerte impulso optimista que le hizo pretender vivir la instauración de una nueva era de luces, certezas y prosperidad, a tal punto que hablar de que habitamos en "el mejor de los mundos posibles" y que "todo está bien" se posicionó en el centro de la atención filosófica ya en el siglo XVIII, sobre todo en Alemania, Francia e Inglaterra, dando lugar con ello a la disputa por el "optimismo", disputa que en el siglo XIX se invirtió y, en consecuencia, puso en el centro de la atención filosófica el extremo contrario del optimismo, el "pesimismo". Este contexto, que filosóficamente "comenzaría" con el optimista triunfo de René Descartes sobre el genio maligno de sus *Meditationes de prima philosophia* (1641) y que culminaría con el pesimista retorno triunfante de dicho genio a través de la obra de Arthur Schopenhauer (1818), es el trasfondo del ánimo filosófico del siglo XX y del XXI. Martin Heidegger da cuenta del mismo en 1955, en *Was ist das – die Philosophie?*: "nuestro actual pensamiento aún no ha encontrado su propio camino y sólo encontramos diferentes estados de ánimo del pensar: por un lado, se oponen la duda y la desesperación y, por otro lado, la obsesión ciega por principios no sometidos a examen; miedo y angustia se mezclan con esperanza y confianza" (28).

El siglo XVIII comenzó con la publicación de *De Origine mali*, del arzobispo anglicano William King, en 1702; *The Moralists, a Philosophical Rhapsody*, del neoplatónico Lord Shaftesbury, en 1709; y *Essais de Théodicé sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, del luterano Wilhelm Gottfried Leibniz, en 1710. Dos años más tarde, Georg Christian Knoerr escribió, bajo la dirección de Johann Franz Buddeus —ambos luteranos—, una extensa crítica contra la filosofía de lo óptimo que acusa en la obra de Leibniz y que tituló *Doctrinae orthodoxae de origine mali contra recentiorum quorundam hypotheses modesta assertio*. Más tarde, entre 1733 y 1734, aparece *An Essay on Man* del católico Alexander Pope, un poema que alcanzó gran difusión y despertó gran admiración en distintas partes de Europa, como dan cuenta de ello destacadamente Voltaire[7], Jean-Jacques

---

6 Aunque los términos aparecen por esos años y cobran relevancia académica a partir de entonces, como E. Caro escribía ya en 1878, "cuando se dice que el pesimismo es un mal muy moderno, debe entenderse: es un mal moderno en la forma sistemática y erudita (*savante*) que ha tomado hoy; pero en todo tiempo ha habido pesimistas, hay un pesimismo contemporáneo de la humanidad. En todas las razas; en todas las civilizaciones, las poderosas imaginaciones han sido golpeadas por lo incompleto, lo trágico en el destino humano; y han dado a este sentimiento la más conmovedora y patética expresión. Grandes gritos de tristeza y desesperación han atravesado los siglos, acusando la decepción de la vida y la suprema ironía de las cosas" (1-2).

7 Dirá de Pope que es "el más elegante, el más correcto y, lo que es mucho, el más armonioso poeta que ha tenido Inglaterra" (176) y que su poema es "el más bello, útil y sublime poema didáctico jamás escrito en lengua alguna" (177).

Rousseau[8], el pietista Immanuel Kant[9] y, por último, la Academia Prusiana de las Ciencias[10].

En 1737 surgieron dos reacciones casi simultáneas en Francia, una a la obra de Leibniz, la otra a la de Pope. Es en estas reacciones en las que apareció por primera vez el término "optimisme" para denotar lo que una criticaba en el filósofo y la otra en el poeta. Se trata del número 37 del periódico de los jesuitas *Journal de Trévoux ou Mémoires pur servir à l'historie des sciences et des arts*[11] y del *Examen De L'Essay De Monsieur Pope, Sur L'Homme* de Jean-Pierre de Crousaz.

Pero el término no tardó en aparecer también en inglés, debido a la "*vindication*" con la que el obispo anglicano William Warburton defendió a Pope en contra del *Examen* de Crousaz en una serie de artículos publicados en *The Works of the Learned* entre 1738 y 1739.

El término "optimisme" aparece ya en 1752 en el diccionario de Trévoux y reproduce el contenido de aquel artículo del *Journal de Trévoux*: El optimismo es la doctrina de los optimistas y es un materialismo disfrazado, un spinozismo espiritual que regula a Dios como un autómata (*Supplément au dictionnaire universel françois et latin,* vulgairement appellé *Dictionnaire de Trévoux* 1746). Y también lo hace el término "optimiste" como el nombre de los filósofos que sostienen con Leibniz que Dios hizo las cosas lo mejor que pudo y lo mejor que sabía, de entre los que destaca a Malebranche como "uno de los más célebres optimistas" (1746).

Diez años más tarde, en 1762, aparecen estos dos términos también en el *Dictionnaire de L'Académie Françoise*: el primero, como "término didáctico", para nombrar "el sistema de los filósofos que sostienen que lo mejor posible se encuentra en todo lo que es y sucede", y, el segundo, para "aquel que admite el optimismo", como Leibniz (256).

1755 fue un año crucial para la reacción al "optimismo", ya que la Academia Prusiana de las Ciencias, que se encontraba bajo la presidencia de Pierre Louis de Maupertuis, decidió exigir un examen del sistema de Pope contenido en la proposición "todo está bien" (*whatever is, is right*; *tout est bien*; *alles ist gut*) para determinar el verdadero sentido de la sentencia, compararlo con "el sistema del optimismo, o de la elección de lo óptimo", y exponer las razones por las que tal sistema debía ser afirmado o rechazado. Las reacciones a la tarea de la Academia no se hicieron esperar, pues, como señala, por ejemplo, una de las más destacadas de ellas, la del judío Moses Mendelssohn y del cristiano Ephraim Lessing, titulada *Pope, ein Metaphysiker!*, "la forma con la que fue expresada esta tarea no […] parece que sea la mejor" (633), pues, "dado que Tales, Platón, Crisipo, Leibniz y Spinoza, y otros innumerables, profesan unánimemente *que todo estaría bien*, o todos los sistemas tienen que estar contenidos en estas palabras o ninguno tiene que estar incluido en ellas" (633), además, "¿qué hace un poeta entre los metafísicos?" (634), sobre todo si lo que se señala filosóficamente en su obra sería "prestado", y, más que de Leibniz, de King y de Shaftesbury, que muestran haber pensado "lo mismo" que Leibniz pocos años antes que él, por lo que éste último los podría haber "saqueado" un poco (666 y s.).

En 1755 también aparece la *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmel*, esto es, la obra con la que Kant entró al panteón de los cosmólogos y con la que, inspirado explícitamente por el

---

8 Que le escribía en 1756 a Voltaire diciéndole que el poema de Pope "suaviza mis males y me conduce a la paciencia" (93).

9 Que encontró en él gran parte de los epígrafes con los que acompañará los capítulos de su obra de 1755, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels.*

10 Que, aunque implícitamente contra Leibniz, explícitamente le dedicará su concurso de filosofía de 1753.

11 "El optimismo de Leibnitz es, como poco, un materialismo disfrazado, un spinozismo espiritual" ("Article XIII. Essais de theodicee…" 208) que "ajusta a Dios como a un autómata [, pues] en la subyugación a la ley de lo mejor no le deja ni libertad de elección ni libertad de ninguna clase" (210).

poema de Pope y por la física del anglicano Isaac Newton, expuso la formación continua de los sistemas solares según las leyes de la diferenciable materia, leyes que la muestran más densa en algunos lugares que en otros en los que, por el contrario, se muestra más sutil, tanto macrocósmicamente como microcósmicamente, de donde nuestra posición en el planeta Tierra no sería la mejor si en él nos encontramos más cerca de los polos que alejados de ellos, mientras que la posición que ocupa el planeta Tierra en el sistema solar al que pertenece, aun sin ser la mejor, pues los habitantes de Júpiter y Saturno serían mejores que nosotros, tampoco es la peor, pues estamos mejor que los seres de Venus y de Mercurio[12].

Además, el 1 de noviembre del mismo año un fuerte terremoto sacude el sur de la península ibérica dejando grandes destrozos y miles de muertos, sobre todo en Lisboa. Voltaire reaccionó al mismo y en 1756, en su *Poème sur le désastre de Lisbonne ou examen de cet axiome: tout est bien*, lo dejó vinculado críticamente con la proposición del "sistema" de Pope que la Academia destacó en su tarea. Rousseau reaccionó al poema de Voltaire: "sorprendido de ver a aquel pobre hombre, abrumado, por así decir, de prosperidades y de gloria, declamar sin embargo amargamente contra las miserias de esta vida y hallar siempre que todo estaba mal, me formé el insensato proyecto de hacerle entrar en razón y de probarle que todo estaba bien" (*Les Confessions* 153). En efecto, Rousseau se propuso restaurar la filosofía optimista de Pope contra Voltaire, porque "Voltaire, que siempre finge creer en Dios, en realidad nunca ha creído más que en el diablo, pues su supuesto Dios no es más que un ser maligno que, en su opinión, sólo está interesado en hacer daño" (153). Dirigiéndose a Voltaire le escribió: "En lugar del consuelo que esperaba, no hace más que afligirme" (1783 309), pero, añadió, "no se equivoque, señor, ocurre exactamente lo contrario de lo que usted se había propuesto. Ese optimismo que le parece tan cruel, me reconforta en esos mismos dolores que usted representa como insoportables. El poema de Pope suaviza mis males y me conduce a la paciencia" (309). En efecto, si los males inevitables están enraizados en la naturaleza del hombre y en la "constitución del universo", el "todo está bien" de Pope sería plausible para Rousseau sobre

12 *Cf*. Immanuel Kant, "Dritter Theil. Enthält eine Vergleichung zwischen den Einwohnern der Gestirne", *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*. Todavía en 1784, en el octavo principio de sus *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, p. 56, escribe Kant que "se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un plan oculto de la Naturaleza para llevar a cabo una constitución interior y –a tal fin- exteriormente perfecta, como el único estado en el que puede desarrollar plenamente todas sus disposiciones en la humanidad. […] Como se ve, la filosofía también puede tener su quiliasmo, pero un quiliasmo tal a cuyo advenimiento pueda contribuir –si bien remotamente- su propia idea, un quiliasmo que, por lo tanto, no es quimérico ni mucho menos"; y en su texto de 1798, *Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei?*, seguirá apostando Kant, no sin reticencias, su incómodo optimismo, pues, respecto a los casos que pudieran predecirse del futuro, encuentra que la división de éstos los deja en tres: "El género humano se halla entre los miembros de la creación, o bien en continuo *retroceso* hacia peor [*terrorismo* moral], o en *progreso* continuo hacia mejor en lo que se refiere a su destino moral [*eudemonismo* (porque, vista la meta del progresar en lejana perspectiva, podría llamarse también quiliasmo)], o en un eterno *estancamiento* de su actual valor moral (lo cual quiere decir tanto como el perpetuo dar vueltas en círculo alrededor del mismo punto) [o *abderitismo*; porque no siendo posible un verdadero estancamiento en lo moral, un incesante subir, por un lado, y un bajar tan frecuente y hondo, por otro (como un eterno oscilar), no significa otra cosa sino que el sujeto permanece en el mismo punto de reposo]" (98), pero que "con esta fragilidad de la naturaleza humana, y contando con la accidentalidad de las circunstancias que pueden favorecer semejante efecto, la esperanza de su progreso no podemos ponerla positivamente sino en una sabiduría que fluya de arriba abajo (la que, si invisible para nosotros, se llama Providencia), mientras que, por lo que respecta a los hombres mismos, a lo que en ellos podemos esperar y fomentar, no hay sino una sabiduría negativa que pueda servirnos, a saber, la que les obligue a que la *guerra*, el mayor obstáculo de lo moral, pues no hace sino retrasarlo, se haga poco a poco más humana, luego menos frecuente, y por último desaparezca como guerra agresiva, para, de este modo, implantar una constitución que, por su índole, sin debilitarse, apoyada en auténticos principios de derecho, pueda progresar con constancia hacia mejor." (116 y s.).

todo si se añadiera a "*todo está bien*" que "*todo está bien por el todo*" (323).

En 1757, Adolf Friedrich Reinhard publicó su ensayo titulado *Le système de Mr. Pope sur la perfection du monde, comparé à celui de Mr. de Leibnitz, avec un examen de l'optimisme*, por el que la Academia le concedió el premio del concurso de 1753. Y dos años más tarde, en 1759, apareció *Candide, ou l'Optimisme*, de Voltaire, que es una larga obra en la que el autor critica satíricamente a Leibniz y su filosofía. El 7 de octubre de ese mismo año también vio la luz el brevísimo *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus* de Kant, en el que el filósofo, por el contrario, intenta justificar en pocas líneas la filosofía del optimismo[13].

Además, 1759 también es el año en el que aparece el término "Pessimisme", a saber, en la recepción que *L'Observateur littéraire* hace del *Candido ou l'Optimise* de Voltaire y como

> disposición del espíritu para ver el lado malo de las cosas, para estar persuadido de que ellas saldrán mal: El sistema que parece resultar de esto es el pesimismo; sistema peligroso en todas partes salvo en una novela. Sabemos que este tipo de producciones no prueban nada, y que un autor puede, sin consecuencias, expresar allí una opinión que no creería, y que incluso habría combatido en otro lugar (126).

Georg Christoph Lichtenberg acuñaría el término en alemán (*Pessimismus*) en 1776 y también en relación directa con el *Optimismus*, en un escrito que, sin embargo, no apareció públicamente sino hasta 1806, en la publicación íntegra que póstumamente se hizo de sus manuscritos, en el que se lee: "Uno con su optimismo, el otro con su pesimismo" (495).

Se atribuye a Jacques Mallet du Pan haber definido el término "*pessimiste*" en 1793 como "aquel que ve las cosas de color negro" (Gerhardt 386).

También Samuel Taylor Coleridge habla de *pessimism* en una carta que escribe el 17 de diciembre de 1794 a Robert Southey para desaprobarle unos versos de una elegía: "Creo que es lo peor que has escrito nunca. […] ¿Por qué? Porque es, por lo menos, tan malo como la casa de labranza de Lovell, y eso sería, por lo menos, estar a mil brazas de profundidad en el mar muerto del pesimismo" (115).

Y ya para 1801 Friedrich Maximilian Klinger escribirá en sus *Betrachtungen und Gedanken über Verschiedene Gegenstände der Welt und der Literatur*[14]

> el optimismo y el pesimismo son hermanos gemelos […], ambos de nacimiento honesto, ninguno mayor que el otro […], y están —de una naturaleza tan opuesta y contradictoria como es posible— tan íntimamente unidos y son tan íntimamente inseparables como por lo demás nada en el *universo* entero parece estarlo y serlo. Todo lo que a través de ellos sucede […] lleva el color de ambos […]. En ningún momento se puede poseer el uno sin el otro. […] En resumidas cuentas: esta noble pareja de hermanos se ha hecho señora y gobernante del mundo físico y moral. (3 y s.)

---

13 En una carta a Johann Gotthelf Lindner del 28 de octubre de 1759 le escribe Kant: "Por aquí se mostró recientemente un *meteorum* en el horizonte académico. El M. Weymann buscó por medio de una disertación contra el optimismo escrita bastante desordenada e incomprensiblemente hacer solemnemente su primera entrada en este teatro, que […] también tiene arlequines. Yo rehusé oponérmele a causa de su conocida falta de modestia; pero en un programa que hice distribuir el día siguiente al de su disertación […] defendía brevemente el optimismo contra Crusius, sin pensar en Weymann. Sin embargo, su bilis estaba alterada. El domingo siguiente apareció un folleto suyo en el que se defendía de mis supuestos ataques […] lleno de inmodestia, tergiversaciones, etc." (*Briefwechsel 1747-1788* 19). El trabajo de habilitación de Daniel Weymann (1732-1795), presentado el 6 de octubre de 1759, llevó por título "De mundo non optimo".

14 Schopenhauer poseyó este volumen de las obras completas de Klinger (HN V 421).

En 1823 aparecen *pessimisme* y *pessimiste* en el *Dictionnaire universel de la langue française* de Boiste como "opuestos de optimismo y optimista" (500).

En Italia, Giacomo Leopardi refiere el término en su diario personal (*Zibaldone di pensieri*), el cual, publicado en siete volúmenes entre 1898 y 1900 bajo el título *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura*, recoge gran cantidad de apuntes, reflexiones y aforismos escritos por el poeta entre 1817 y 1832, entre los que encontramos que, contrario a Pope, pero también para distinguirse del pesimismo, escribió:

> Todo es malo. Es decir, que todo lo que es, es malo; que todo lo que existe es malo; que todo existe por el bien del mal; que la existencia es mala y está ordenada al mal; que el fin del universo es malo; que el orden y el Estado, las leyes, el curso natural del universo no son más que malos, ni están dirigidos a otra cosa que al mal. No hay nada bueno sino el no-ser; las cosas que no son cosas: todas las cosas son malas. El conjunto existente; el complejo de los muchos mundos que existen; el universo; no es más que un lunar, una mota en metafísica. La existencia, por su naturaleza y esencia propia y general, es una imperfección, una irregularidad, una monstruosidad. Pero esta imperfección es una cosa muy pequeña, una verdadera mancha, porque todos los mundos que existen, por muchos y grandes que sean, no siendo ciertamente infinitos ni en número ni en tamaño, son en consecuencia infinitamente pequeños en comparación con lo que podría ser el universo si fuera infinito; y el conjunto existente es infinitamente pequeño en comparación con la verdadera infinidad, por así decirlo, de lo inexistente, de la nada.
>
> Este sistema, aunque golpea nuestras ideas, que creen que el fin no puede ser más que bueno, sería quizá más defendible que el de Leibniz, Pope, etc., de que todo es bueno. Pero no me atrevería a extenderlo para decir que el universo existente es el peor de los universos posibles, sustituyendo así el optimismo por el pesimismo. ¿Quién puede conocer los límites de la posibilidad? (104 y s.)

Wilhelm Traugott Krug define en 1829, en el quinto volumen del *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte*, el *Pessimismus*: "(de *pessimum*, lo peor): es lo contrario del optimismo, esto es, la opinión de que el mundo es fundamentalmente malo. De ahí que, como en broma se llama optimistas a los hombres que ven todo bajo la luz de color rosa, se podría llamar pesimistas a los que ven todo negro o siempre despotrican sobre el mundo malvado. Véase el artículo: malvado y mal" (192 y s.).

Y ya un año antes, en 1828, Schopenhauer escribía en su cuaderno de notas *Adversaria* que su filosofía, a diferencia de la de los panteístas, que considera optimistas, sí es "pesimismo", pues se erige desde la insistencia en el talante doloroso e injustificable del mundo: "el panteísmo es esencialmente optimismo; mi doctrina, en cambio, pesimismo" (HN III 464).

Llama la atención que dicha denominación no aparecerá en su obra publicada, aunque el adjetivo "pesimista" sí aparecerá en ella a partir de 1844, en los *Ergänzungen*, para referirlo junto con su opuesto "optimista" a las formas en las que significativamente se apuestan esas metafísicas alegóricas que son las religiones, siendo el budismo la religión pesimista por excelencia, seguida por el hinduismo, después el cristianismo ya muy apostado hacia el optimismo, aunque superado por el Islam y, todavía más, por el judaísmo (187). Lo que sí afirma Schopenhauer al respecto es: "si yo quisiera tomar los resultados de mi filosofía como medida de la verdad, tendría que admitir la preeminencia del budismo sobre las demás" (186). Sea como fuere, a partir de entonces el término "pesimismo" no ha dejado de aparecer una y otra vez vinculado a Schopenhauer y a las Escuelas que en nombre de su filosofía se erigieron, las "Escuelas del pesimismo"[15], acompañadas también

15 Tras la muerte de Schopenhauer comenzaron a aparecer libros acerca de la escuela de pesimismo vinculada a él. Al

por un cada vez más creciente interés en el estudio de las religiones de la India[16].

La teología y la cosmología, tan destacadas "racionalista" y "empiristamente" en la atención filosófica del siglo XVII, fueron dejando poco a poco su sitio en el siglo XVIII a la psicología, para hablar en los términos del esquema de la metafísica que elabora Christian Wolff, pues, como Michel Foucault le dice en una entrevista a Alain Badiou, la psicología, a través de la aparición, probablemente cuando comenzaba el siglo XIX, o quizás ya al final del siglo XVIII, de "un evento demasiado fundamental" en "la forma cultural más universal en la cual se ha reflejado Occidente", esto es, en la filosofía, "lo que podríamos llamar una reflexión de estilo antropológico"[17], "aparecía claramente como la forma cultural en la cual el hombre occidental se interroga a sí mismo y vendría siendo ella la relación fundamental del hombre consigo mismo en una cultura como la nuestra". Este desplazamiento se verá sobre todo en aquello en lo que se centraría distintivamente la atención cultural: lo emocional. Las consideraciones acerca del talante del mundo y, en consecuencia, del hombre, oscilarán insistentemente entre los extremos de lo óptimo y de lo pésimo, no obstante que sea hasta el siglo XIX que proliferarán los apologistas de lo último, los pesimistas, sobre todo, se dirá, inspirados en la obra de Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, la cual, si tiene razón Peter Sloterdijk, "da comienzo [a] la larga agonía del buen motivo, dando así una despedida concisa a las teologías griega y judeo-cristiana" (95) al reconocer en ella, horrorizado, "lo irracional", por lo que, "tras él, las cuestiones éticas están abiertas de una manera más radical de lo que nunca lo habían estado hasta entonces" (96)[18].

## El *optimismus* y el *pessimismus* en Schopenhauer

> *Wenn man den verstocktesten Optimisten durch die Krankenhospitäler, Lazarethe und chirurgische Marterkammern, durch die Gefängnisse, Folterkammern und Sklavenställe, über Schlachtfelder und Gerichtsstätten führen, dann alle die finstern Behausungen des Elends, wo es sich vor den Blicken kalter Neugier verkriecht, ihm öffnen und zum Schluß ihn in den Hungerthurm des Ugolino blicken lassen wollte; so würde sicherlich auch er zuletzt einsehn, welcher Art dieser meilleur des mondes possibles ist.*
>
> Arthur Schopenhauer

Veintitrés años después de la muerte de Schopenhauer apareció publicada una excelente descripción que Guy de Maupassant hizo del filósofo "pesimista" en un cuento a propósito de su muerte ("Auprès d'un mort"): Schopenhauer es el

> más grande destructor de sueños que ha pasado por la Tierra. […] Aunque muchos protesten, se enfaden, se indignen o se exalten, no hay duda de que Schopenhauer ha marcado a la humanidad con el sello de su desdén y de su desencanto. […] Realizó la obra más gigantesca de escepticismo que pudo intentarse. […] Y hoy mismo, los que lo aborrecen, parecen llevar, muy a pesar suyo, en

respecto puede verse, entre otros, Ribot 1874, Caro 1878, 1881, 1883.

16 Al respecto destaca Paul Deussen, quien, además de sus estudios de la India y sus religiones, funda en 1911 la *Schopenhauer-Gesellschaft* y en 1912 el *Schopenhauer-Jahrbuch*.

17 Foucault se refiere a la interrogación "¿qué es hombre?" que Kant formuló en su *Lógica*. Es notorio que Friedrich Nietzsche se describa a sí mismo como psicólogo y que ya mucho antes Sócrates se describiera en *Teetetes* como médico del alma. Por lo demás, Ludwig Feuerbach ya había escrito esto en el § 1 de sus *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*: "la misión de la época moderna fue la realización y la humanización de Dios —la transformación y disolución de la teología en antropología. (87).

18 En efecto, Schopenhauer cuestionó el eudemonismo, que no es sino optimista, y con ello puso en cuestión también al soporte que tradicionalmente han recurrido los filósofos para fundamentar sus éticas.

sus espíritus, partes de su pensamiento.

Para el escritor francés, el "sarcasmo" de Voltaire es "infantil" y "religioso" comparado con la "irresistible ironía del filósofo alemán cuya influencia es ya indeleble".

Sin embargo, suelen aparecer descripciones en las que se insiste en destacar aspectos "optimistas" de la vida y los planteamientos de Schopenhauer[19], descripciones que, aunque pudieran ser honestas, no logran evitar que el filósofo sea calificado como pesimista y su filosofía como pesimismo, pues él mismo se llega a reconocer como tal y la llega a denominar así. Karl Fortlage señaló a Schopenhauer explícitamente como pesimista en 1845, en su reseña sobre la segunda edición de *Die Welt als Wille und Vorstellung*, aunque al mismo tiempo destacó en ella aspectos "optimistas" de él: "El Sr. S[chopenhauer] reconoce abiertamente ser pesimista […, pero,] aunque pesimista, es un espíritu bueno y noble el que se expresa en el Sr. S[chopenhauer]" (587)[20]. El hombre, sea el que fuere, a veces es "optimista" y a veces "pesimista", incluso predicando lo contrario. Como escribe en 1866 el "archievangelista" de Schopenhauer[21], Julius Frauenstädt: "puede venir también el que nosotros seamos en la vida a un tiempo optimistas y a otro tiempo pesimistas" ("Optimismus und Pessimismus. Leibniz und Schopenhauer" 674). Pero no sería, como parece sugerirlo, que dichos ánimos sean propios de una etapa determinada de la vida del individuo[22], pues en realidad se es optimista a veces y a veces pesimista según la ocasión e independientemente de las etapas que se le señalen a la vida del individuo humano: hay jóvenes abúlicos y ancianos voluptuosos, niños a los que la vida les resulta infernal y ancianos que pueden habitar plácidamente. No se trata de una determinación en la historia del individuo, como tampoco se trata de una consecuencia del ánimo de las épocas históricas de la cultura, como reconoce el propio Frauenstädt[23] y cita de una carta que el mismo Arthur Schopenhauer le escribió el 15 de julio de 1855, después de la publicación del *Leibniz* de Kuno Fischer:

> he hurgado en el segundo volumen de la *Historia de la filosofía moderna* de Kuno Fischer, que sólo llega hasta Kant, pero se me discute *obiter* un poco (*extra ordinem*). Incurablemente corrompido por la hegelería, construye la historia de la filosofía según sus plantillas a priori, y ahí yo, como

19 Véase, entre tantas otras, Rzewuski 1908. El mismo Arthur Schopenhauer habría estado confeccionando un pequeño manual de consejos para serenar el ánimo y conciliar el carácter, una "Eudämonologie", una "Lehre von der Glückseligkeit", un *Kunst, glücklich zu sein*, que Franco Volpi se encargó de establecer a partir de extractos del *Nachlass* de Schopenhauer y de publicar en 1999 (Schopenhauer, *Die Kunst, glücklich zu sein. Dargestellt in fünfzig Lebensregeln*). Por lo demás, los mismos "Aphorismen zur Lebensweisheit", aparecidos en 1851, en *Parerga und Paralipomena*, encontramos ya una exposición cuidada por el propio Schopenhauer de indicaciones para conciliar el ánimo con el carácter, lo que, por lo demás, ya está indicado desde el parágrafo 16 de *Die Welt als Wille und Vorstellung*, en relación con la llamada "razón práctica", término que Schopenhauer considera desafortunado, y su mayor expresión en la sabiduría estoica.

20 Como observa Héctor del Estal Sánchez, ya algunos de los recensores de la obra de Schopenhauer, como Jean-Paul, sugerían el pesimismo de Schopenhauer, además de que para ese mismo año el "protoevangelista" Dorguth se refiere al pesimismo de Schopenhauer en su *Schopenhauer in seiner Wahrheit*, y a partir de 1848 será habitual referirse a Schopenhauer con ese calificativo (146 y s.).

21 Schopenhauer saluda a Frauenstädt en una carta del 28 de enero de 1854 con un "¡Reverendísimo archievangelista [*Erz-Evangelist*]!" (*Gesammelte Briefe* 328), a partir de lo cual conservará dicho "título".

22 "En la esperanzada juventud habitualmente se es optimista, por el contrario, en la decepcionada vejez se es pesimista" (587).

23 "Igualmente se ha querido atribuir el optimismo y el pesimismo filosóficos a fuentes subjetivas, se ha querido explicar en parte a partir de la individualidad, en parte a partir de las relaciones temporales de los filósofos que o eran optimistas o eran pesimistas. Schopenhauer se opuso a tal derivación de su pensamiento. […] De hecho, el optimismo de Leibniz y el pesimismo de Schopenhauer no merecerían el nombre de filosóficos si hubieran surgido de fuentes tan temporales. Tampoco se entendería por qué sólo Schopenhauer se convirtió en pesimista si el pesimismo ya estaba justificado en las condiciones de la época." (587).

> pesimista, soy la contrapartida necesaria de Leibniz como optimista, y esto se deduce del hecho de que Leibniz vivió en una época esperanzadora, pero yo en una época desesperada e infeliz [*malheureusen*]. Ergo, si hubiera vivido en 1700, habría sido un Leibniz tan repulido y optimista, − ¡y ese sería yo si estuviera vivo ahora! Así enloquece la hegelería. Pero, además, mi pesimismo creció a partir de 1814 hasta 1818 (que es cuando apareció completo), que fue la época más esperanzadora tras la liberación de Alemania (675).

Como Schopenhauer describe en *Die Welt als Wille und Vorstellung*, son dos los extremos entre los que oscilan los comportamientos de los hombres: la afirmación de la voluntad de vivir y la negación de la voluntad de vivir[24]. Pero si en algo es insistente nuestro filósofo es en que el querer no se aprende (*velle non discitur*), por eso no se le puede enseñar al mundo cómo ser, a pesar de las esperanzas que cada uno pueda abrigar[25]. Contra los que dicen que la filosofía de Schopenhauer enseña ascetismo, es claro al respecto: "mi propósito no puede ser más que describir ambas y llevarlas a un claro conocimiento de la razón, no prescribir o recomendar una u otra, lo cual sería tan necio como inútil, ya que la voluntad en sí misma es absolutamente libre, se determina exclusivamente por sí sola y no existe para ella ninguna ley" (336).

Además, Schopenhauer sabe que, así como "lo que ya el padre de la historia menciona no se ha refutado desde entonces: que no ha existido ningún hombre que no haya deseado más de una vez no vivir el día siguiente" (383), en el ascetismo se "sigue todavía sintiendo, en cuanto cuerpo vivo y fenómeno de la voluntad que es, la disposición al querer de cualquier clase: pero la reprime intencionadamente al forzarse a no hacer nada de lo que querría hacer y, en cambio, hacer todo lo que no querría" (451), pero

> no hemos de pensar que, tras haber sobrevenido de una vez la negación de la voluntad de vivir gracias a que el conocimiento se ha convertido en aquietador, tal negación no vuelve a flaquear y se puede descansar en ella como en una propiedad adquirida. Antes bien, hay que ganarla siempre de nuevo a través de una continua lucha. Pues, dado que el cuerpo es la voluntad misma, solo que en la forma de la objetividad o como fenómeno en el mundo como representación, mientras el cuerpo vive a la voluntad de vivir le sigue siendo posible la existencia, y siempre aspira a entrar en la realidad e inflamarse de nuevo en todo su ardor (462 y s.)

Volviendo al pasaje citado de la carta de Schopenhauer a Frauenständt, más que la crítica historicista, llama la atención que Schopenhauer se refiera al "único pensamiento" que comunica en *Die Welt als Wille und Vorstellung*, la obra que estuvo trabajando de 1814 hasta 1818, que es cuando apareció publicada, como "mi pesimismo". Si el "único pensamiento" que comunica esa obra es lo que se ha

---

24 "Punto de vista de la total afirmación de la voluntad de vivir […]. Que la voluntad se afirma a sí misma significa: cuando en su objetividad, es decir, en el mundo y la vida, se le ofrece completa y claramente su propio ser como representación, ese conocimiento no obstaculiza en modo alguno su querer sino que precisamente esa vida así conocida es querida por ella, como antes sin conocimiento y en forma de ciego afán, ahora con conocimiento, consciente y reflexivamente. - Lo contrario de eso, la negación de la voluntad de vivir, se muestra cuando a partir de este conocimiento la voluntad encuentra su fin, dado que entonces los fenómenos individuales conocidos no actúan ya como motivos del querer, sino que todo el conocimiento de la esencia del mundo, que refleja la voluntad y resulta de la captación de las ideas, se convierte en aquietador de la voluntad, y así esta se suprime libremente. […] Ambas nacen del conocimiento, pero no del conocimiento abstracto que se expresa en palabras, sino de un conocimiento vivo que no se expresa más que en la acción y la conducta, y que es independiente de los dogmas que en cuanto conocimientos abstractos ocupan […] a la razón. (336).

25 Aunque sea el mismo Schopenhauer, que, escribe, "creo, por muy paradójico que parezca, que *algún día* puede llegar a Europa un budismo más acrisolado" (HN IV 127), pues "ni en un lejano Dios más allá del mundo, ni en el estéril pecho de una república de este mundo podrá encontrar seguridad [el hombre]", pues "se extravía de la verdad cuando busca su satisfacción en cosas externas, en apariencias y accidentes".

buscado durante tanto tiempo bajo el nombre de filosofía, como es presentada en el prólogo de la primera edición, ¿tiene que ser la filosofía entonces pesimista? ¿Se podría depurar de pesimismo la filosofía de Schopenhauer sin que a su vez signifique esto depurarla de filosofía? ¿Serían términos intercambiables?

Le decía Schopenhauer a Fréderic Morin a comienzos de marzo de 1858: "si usted continúa sus meditaciones, no olvide mi última palabra: el gran problema no es el del bien, es el del mal. Desconfíe de las metafísicas dulzarronas (*métaphysiques douceâtres*). Una filosofía a través de cuyas páginas no se escuchen los llantos, los gemidos, el rechinar de dientes y el formidable estruendo del asesinato recíproco y universal, no es una filosofía" ("Une visite à Schopenhauer" 543). Y ya antes anotaba en 1829:

> resulta ocioso ponerse a dirimir si en el mundo predomina el bien o el mal. Basta con que haya mal y en tan alto grado, así como que no pueda verse amortizado o compensado por bien alguno; que unos miles con deleite no anulan el martirio y la angustia de uno solo. Y, aunque se diera el caso de que hubiera cien veces menos mal en el mundo, su mera existencia bastaría para fundamentar una verdad que se expresa de muy diversos modos, pero siempre de modo indirecto; que no nos alegramos de la existencia del mundo, sino que más bien nos acongojamos de ella; sería mejor que no hubiera mundo; el mundo es algo que no debería haber, etc. (HN III 641).

En la obra publicada esto aparece, por ejemplo, en los *Ergänzungen*, esto es, en 1844: "la maldad, el mal y la muerte son los que cualifican y elevan el asombro filosófico: no solamente que el mundo exista sino, todavía más, que sea tan triste, constituye el *punctum pruriens* de la metafísica, el problema que crea en el hombre una inquietud que ni el escepticismo ni el criticismo pueden apaciguar" (190).

El mal es pues lo que le parece a Schopenhauer que indica el lugar de la cuestión filosófica y da respuesta a aquellas preguntas, pues el mundo, a pesar de ser esencialmente una sinrazón (*grundlos*), es dolorosamente en nosotros como una naturaleza en contienda eterna en la que sus individuos habitan necesariamente. Por eso es por lo que en este "único pensamiento" de Schopenhauer la fisiología y la ética son los dos aspectos esenciales del mundo, los aspectos en los que se muestra significativa la gnoseología y la estética: el mundo es, en la gnosis y la (*aisthesis*), representación, y, en la (*phýsis*) y el (*ethos*), voluntad: esto es, significativa voluntad de la representación sentida. Si para Schopenhauer la filosofía es mundosofía, esto es, su tema es el mundo y no los dioses[26], y si puede afirmar contra el optimismo, como la auténtica fe cristiana[27] en los Evangelios, que "mundo" y "mal" se emplean prácticamente como expresiones sinónimas" (385), la filosofía vendría a ser más bien una doctrina del mal o ponerología, que, independiente de la teología y por oposición radical al optimismo, se ha querido llamar pesimismo[28].

---

26 "La filosofía es esencialmente *mundosofía* [o *sabiduría de mundo* o *mundología* (*Weltweisheit*)]: [pues] su problema es el mundo; [por eso es que] ha de vérselas con éste y dejar en paz a los dioses, pero esperando a cambio que también los dioses le dejen en paz a ella" (W II 243).

27 W I 385. Schopenhauer la distingue del "cristianismo moderno, judaizante y optimista" (XXVIII), de esa "concepción del mundo vulgar, optimista, racionalista-protestante o propiamente judía" (299 y s.), de esa "confianza judíoprotestante" (457).

28 En los *Ergänzungen* escribe Schopenhauer que "el asombro filosófico se halla en el fondo consternado y afligido: la filosofía […] arranca en tono menor. De aquí que no puede ser ni spinozismo ni optimismo" (190). Y más adelante: "el optimismo de Leibniz contradice la patente miseria de la existencia; la teoría spinoziana de que el mundo es la única sustancia posible y absolutamente necesaria es incompatible con nuestro asombro ante su existencia y su esencia; la doctrina de Wolff según la cual el hombre recibe su existencia y esencia de una voluntad ajena se opone a nuestra responsabilidad moral por las acciones que surgen con estricta necesidad de ellas en su conflicto con los motivos; la teoría, frecuentemente repetida, de un desarrollo progresivo de la humanidad hacia una perfección creciente o, en general, de algún tipo de devenir a través de un proceso universal, la contradice el conocimiento a

En 1828 ya había aparecido por primera vez la referencia de Schopenhauer a su filosofía como pesimismo en un cuaderno de notas, según ya he mencionado, ya que de esa manera consideró que podía distinguirla radicalmente de las doctrinas panteístas, pues le parecían optimistas. Pero ya desde su encuentro con Christoph Martin Wieland, en 1811, esto es, antes siquiera de que comenzara sus estudios universitarios de filosofía, Schopenhauer habría mostrado este talante al comunicarle al viejo poeta su decisión de dedicarse a la filosofía, pues, según lo que refiere Carl Georg Bähr, le dijo: "la vida es una cosa miserable y yo me he propuesto dedicar la mía a reflexionar sobre ello" (*Gespräche 22*).

El pesimismo cobra en Schopenhauer dos significados correlativos: como comprensión del mundo desde su talante doloroso e injustificable, esto es, como un mundo pésimo[29], y, en consecuencia, como oposición al optimismo. La filosofía de Schopenhauer, al enfatizar mundosóficamente el dolor y la miseria y abandonar el presupuesto ontoteológico de lo divino como condición del pensamiento filosófico, se aleja de la teología y la cosmología como claves de la metafísica, pues éstas tienden a hacerla optimista, y en su lugar acentúa la que le ofrece su individualidad humana, de ahí que escriba en el último capítulo de los *Ergänzungen*: "desde los tiempos más remotos […] se había hablado del hombre como microcosmos. Yo he invertido la frase y he probado al mundo como macrántropo (*Makranthropos*), en tanto que voluntad y representación agotan la esencia tanto del mundo como del hombre" (739).

Schopenhauer encuentra tres posiciones metafísicamente decisivas en la disputa por la filosofía: la teológica, la cosmológica y la antropológica, siendo esta última la que le parece filosóficamente la adecuada y contraria a aquellas dos, que inevitablemente considera optimistas, por lo que piensa que, al ser anti-optimista, puede ser llamada pesimista:

> y a este mundo, a esta palestra de seres atormentados y angustiados que sólo subsisten al devorarse unos a otros, donde por eso cada animal feroz es la tumba viviente de otros miles y su propia conservación una cadena de martirios, donde además con el conocimiento crece la capacidad para sentir dolor, que por eso alcanza su grado más alto en el hombre y es tanto más elevado cuanto más inteligente es éste, —a este mundo se le ha querido amoldar el sistema del optimismo y se nos ha querido demostrar como el óptimo entre todos los posibles. El absurdo es notorio. —Mientras tanto, el optimista me dice que abra los ojos y contemple qué hermoso es el mundo a la luz del sol,

---

priori de que para llegar a cada instante dado ha tenido que transcurrir un tiempo infinito y, en consecuencia, todo lo que hubiera de acaecer con el tiempo tendría que existir ya; y así se podría recopilar un registro inabarcable de las contradicciones entre los supuestos dogmáticos y la realidad dada de las cosas. En cambio, he de negar que en él se pudiera incluir honradamente alguna de mis teorías filosóficas, precisamente porque cada una de ellas ha sido pensada en presencia de la realidad intuitiva" (205).

29 El ejemplo que ofrece Schopenhauer como definitivo tiene que ver con una ardilla que se entrega, aterrorizada, a su muerte: "La culebra, enroscada en espiral, con la cabeza por encima de los anillos e inmóvil como un trozo de madera, no le quitaba la vista de encima. La ardilla, de rama en rama y descendiendo cada vez más, llegó hasta la parte desnuda del tronco. Entonces el pobre animal no intentó más huir del peligro. Atraída por un poder invencible y como empujada por el vértigo, se precipitó en la boca de la serpiente, que de golpe se abrió desmesuradamente para recibirla. Habiendo estado la culebra inerte hasta entonces, se volvió activa a partir del momento en que estuvo en posesión de su presa. Desenroscando sus anillos y tomando su camino desde abajo arriba con una agilidad inconcebible, su reptación la llevó en un instante a la cima del árbol, a donde fue sin duda para hacer la digestión y dormir. […]. Esta historia no solo es importante en relación a la magia, sino también como un argumento en favor del pesimismo: que un animal sea atacado y devorado por otro es malo, pero podemos estar tranquilos al respecto: mas que una pobre ardilla inocente apostada junto al nido con sus crías sea obligada paso a paso, vacilando, luchando consigo misma y lamentándose, a ponerse ante las fauces de la serpiente y precipitarse conscientemente en ellas, es tan indignante y clama al cielo en tal medida que sentimos qué razón tiene Aristóteles en decir: [… La naturaleza es demoníaca, no divina]. ¡Qué espantosa es esta naturaleza a la que pertenecemos!" (W II 406).

> con sus montañas, valles, ríos, plantas, animales, etc. —¿Pero entonces el mundo es una linterna mágica? Desde luego, esas cosas son bellas de ver, pero ser ellas es algo muy distinto. —Entonces aparece un teólogo y me elogia la sabia disposición que cuida que los planetas no choquen sus cabezas unos contra otros, ni se mezcle la tierra y el mar en una papilla, sino que estén lindamente separados; que tampoco el todo esté permanentemente rígido por el frío ni rostizado por el calor; del mismo modo que, como consecuencia de la inclinación de la eclíptica, tampoco sería eterna la primavera como en la que nada podría madurar; y cosas semejantes. Pero esto y todas las cosas semejantes son meras condiciones *sine quibus non*. A saber, si en general debe haber un mundo, si sus planetas deben existir al menos el tiempo que necesita el rayo luminoso de una lejana estrella fija para llegar a ellos y no deben partir nada más nacer, como el hijo de Lessing, —naturalmente no podría haber sido construido tan torpemente como para que ya su andamiaje fundamental amenazara con colapsarse. Pero si se avanza hasta los resultados de la elogiada obra y se considera a los actores que actúan sobre ese escenario tan duraderamente construido, se ve cómo el dolor se encuentra en la sensibilidad y se eleva en la medida en que ésta se desarrolla hasta la inteligencia, y cómo luego, al mismo paso, aparecen la avidez y el sufrimiento incrementándose siempre en intensidad hasta que finalmente la vida humana no ofrece ningún otro material que el de las tragedias y las comedias, —entonces quien no sea un hipócrita difícilmente estará dispuesto a entonar aleluyas (667).

Para Schopenhauer, el optimista es eudemonista y afirma la voluntad de vivir, mientras que el pesimista es ascético y, por el contrario, la niega. El optimismo y/o eudemonismo está siempre en tensión con el pesimismo y/o ascetismo[30] pudiendo identificarse prácticamente con la tensión de la sofística y la filosofía: el pesimismo sería filosofía y el optimismo sofística. Escribe Schopenhauer, "el optimismo, cuando no es acaso el atolondrado discurso de aquellos bajo cuyas aplastadas frentes no se hospedan más que palabras, no me parece simplemente una forma de pensar absurda sino verdaderamente perversa, ya que constituye un amargo sarcasmo sobre los indecibles sufrimientos de la humanidad" (385).

Por lo demás, llama la atención que en su obra pública Schopenhauer no llame a su pensamiento pesimismo, aunque al optimismo sí lo mencione decenas de veces, siempre crítica y cada vez más combativamente[31], así como que sí llame pesimistas a esas metafísicas alegóricas que son las religiones más acordes con su "único pensamiento": el budismo, el hinduismo y el cristianismo. La atención de Schopenhauer fue posicionándose cada vez más en la disputa del optimismo y el pesimismo a tal punto que se volvió el eje de su combate público por la filosofía. Desde 1818 en que aparece *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Schopenhauer tiene claro lo que esta obra significa. Le escribe a Goethe: "Mi obra […] es el fruto […], con toda seguridad, de mi vida

30 Después de señalar el optimismo del Antiguo Testamento y el pesimismo del Nuevo Testamento para insistir en la esencia pesimista del cristianismo, Schopenhauer destaca cómo Clemente en los *Stromata* "resalta con claridad sorprendente el antagonismo entre el optimismo y el teísmo, por un lado, y el pesimismo y la moral ascética por otro" (713).

31 Mientras que en *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichende Grunde* (1813) y en *Ueber das Sehn und die Farben* (1815) Schopenhauer no menciona ni una vez los términos "optimismo", "optimista", "pesimismo" y "pesimista", salvo en el prólogo a la segunda edición (1854) de la última en el que habla de que "el espíritu de la verdad […] da el honor sólo a aquél que está dispuesto a enseñar la doctrina del color de Goethe entre newtonianos, así como la moral ascética entre protestantes modernos, judíos y optimistas" (68), en la primera edición de *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1818) ya aparecen los primeros dos siete veces y en *Ueber den Willen in der Natur* dos veces, pero ya en los *Ergänzungen* que acompañan la segunda edición de *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1844) lo hace más de cuarenta veces y los últimos dos aparecen por vez primera y en nueve ocasiones. Se entiende de esto por qué a partir de 1845 comienzan a aparecer referencias a Schopenhauer como "pesimista". En *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (1841) no los menciona, lo que puede explicarse por el carácter anónimo que deben tener los ensayos para los concursos de las Academias, según escribe el mismo Schopenhauer en el prólogo a dicha obra. Por último, en *Parerga und Paralipomena* (1851) aparecen recurrentemente: veintisiete veces los primeros dos y diez veces los últimos dos.

entera. Y es que no creo que de ahora en adelante sea yo capaz de crear algo mejor ni de tan rico contenido" (*Epistolario de Weimer* 232 y s.). Y, en efecto, tras ella, Schopenhauer se dedicará ya sólo a comentarla y complementarla, pero sin modificarla en lo esencial en lo más mínimo. Y será en estos comentarios en los que interpretará su obra, que positivamente había aparecido como filosofía sin más ni menos, como pesimismo, en contraposición con el optimismo, que en nombre de su propia filosofía desde entonces combatía a la menor oportunidad. En Schopenhauer, después de 1818, el filósofo dará paso al apologista y, con ello, al polemista, y, como destacó ya John Oxenford en "Iconoclasm in German Philosophy" (1853), "Schopenhauer es un formidable golpeador de adversarios"[32].

## Los "schopenhauerianos" y el "pesimismo" de Schopenhauer

> *Nichtsdestoweniger habe ich den Philosophieprofessoren eine betrübte Nachricht mitzutheilen. Ihr Kaspar Hauser (nach Dorguth) [,] den sie, beinahe vierzig Jahre hindurch, von Licht und Luft so sorgfältig abgesperrt und so fest eingemauert hatten, daß kein Laut sein Daseyn der Welt verrathen konnte, — ihr Kaspar Hauser ist entsprungen! ist entsprungen und läuft in der Welt herum; — Einige meynen gar, es sei ein Prinz.*
>
> Arthur Schopenhauer

Así como la atención filosófica dio vida a una pasarela de optimismos que, como filosofía, se apostaron abiertamente durante el siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX, a partir del siglo XIX lo hará pero con una de "pesimismos" que, aunque se han querido justificar filosóficamente en Schopenhauer, generalmente han sido más bien obstáculos para acceder a la interpelación del filósofo;[33] pasarela que, sin embargo, no ha eliminado de ninguna manera aquella otra, aunque sí que le ha disputado el trono de la verdad y exhibido claramente con ello la tensión de ánimos que, con Heidegger, señalábamos al principio y que, con Klinger, resumíamos metafóricamente diciendo que el optimismo y el pesimismo son los "señores y gobernantes del mundo físico y moral" (4), sólo que, hermanos gemelos, a veces es realmente difícil distinguirlos, y más cuando aparecen optimistas disfrazados de pesimistas y pesimistas disfrazados de optimistas, a veces incluso ante sí mismos.

El *sapere aude* de la *Aufklärung*, originalmente optimista, devino pesimista. Escribe en 1922 José Ortega y Gasset, en el prólogo a la segunda edición de la *España invertebrada*: "yo no veo muy

32 Con este ensayo aparece Schopenhauer en Inglaterra.

33 Se hablará de optimismos y pesimismos filosóficos, poéticos, radicales, moderados, teleológicos, modernos, antiguos, etc. Ya en 1877 aparece *Pessimism. A Critic and a Criticism*, Londres, Henry S. King & Co., de James Sully, en el que el autor establece ya una taxonomía del pesimismo (y del optimismo): Optimismo y pesimismo no razonados (*unseasoned*): Formas crudas (*crude*) y formas elevadas (*higher*), optimismo poético (Wordsworth), pesimismo instintivo (la Biblia), elemento personal en los filósofos en Roma (literatura griega y romana), literatura persa (Omar Khayyám), escritores del XVIII (Diderot, Jonathan Swift), poetas recientes (Shelley, Byron, Heine, Lenau, Leopardi, Lamartine), Filósofos: Schelling; optimismo y pesimismo razonados: Revisión histórica del mal en el mundo: la teología de los hebreos, la filosofía india, el pensamiento religioso griego, la especulación griega temprana, los escépticos, los eticistas, la doctrina cristiana de la vida, los padres, voluntad libre y predestinación, Giordano Bruno, Spinoza, la teodicea de Leibniz, los escritores ingleses del XVIII: optimismo en las disputas teológicas: Shaftesbury and Pope, los optimistas éticos (Hartley, Tucker, Smith, etc.) Mandeville, David Hume, la literatura francesa (Voltaire y Rousseau), el argumento teleológico, la última filosofía alemana (Kant, Fichte, Schelling y Hegel), la doctrina del progreso (Condorcet, Godwinm etc., progreso y evolución; los pesimistas alemanes (Schopenhauer y sucesores de Schopehauer): Bahnsen, Frauenstädt, Taubert, Eduard von Hartmann. Friedrich Nietzsche también distingue entre pesimismo romántico y pesimismo dionisiaco en su obra citada.

claro que el pesimismo sea, sin más ni más, censurable. Son las cosas a veces de tal condición, que juzgarlas con sesgo optimista equivale a no haberse enterado de ellas" (38). Y hacia lo mismo apunta Gabriel García Márquez en 1973 con eso de *Cuando yo era feliz e indocumentado*, aunque será más bien Mario Benedetti el que en 1999, en su *Rincón de haikus*, lo diga con total claridad: "un pesimista es sólo un optimista bien informado" (213).

Como veíamos que Rousseau le reprochaba a Voltaire a propósito de su poema sobre Lisboa y a favor del de Pope sobre el hombre, el primero sirve para desesperarle y entristecerle, mientras que el último le invita paciencia. Optimismo y pesimismo sirven para despertar esperanzas y/o apagarlas, aunque tomar partido por cualquiera de los dos es algo inevitablemente optimista[34]. La presencia pública de ambos genera un gran aprovechamiento político y económico debido a los distintos usos que se les dan, aunque filosóficamente puedan no ser sino un nuevo encubrimiento en la disputa. Al pesimismo se le dan distintos usos, como Roger Scruton intenta poner en claro en su obra de 2010, *The Uses of Pessimism and the Danger of False Hope*, lo que ve necesario ante los usos políticos y mercadológicos del optimismo, pues, considera, han desatado los males que nos aquejan[35]. Y eso, a pesar de que pareciera que somos más pesimistas de lo que nunca lo fuera Schopenhauer, si es que es cierto lo que señala Fernando Savater a propósito de la influencia de Schopenhauer, pues Schopenhauer consideraba que sería milenaria, mientras que, dice Savater, ya no creemos que podamos durar mucho[36]. Por cierto, aunque se hagan o los hagan pasar por pesimismos, también hay optimismos de nuestro aniquilamiento, esto es, los que creen que el mundo será mejor mundo sin nosotros, con lo que creer que ya no vamos a durar mucho puede ser, contrario a lo que dice Savater, más bien un optimismo: el optimismo de los pesimistas que dicen que es mejor que no seamos (pesimismo) y que, afortunadamente, es posible que en un futuro cercano se lleve a cabo esto definitivamente. En ellos anima la esperanza de que sucederá lo mejor (optimismo).

Schopenhauer es un filósofo combativo, "un formidable golpeador de adversarios"[37], lo que se ve claramente en las múltiples descalificaciones públicas a Hegel, Fichte, Schelling y los profesores de filosofía, así como también en las críticas a Leibniz o a Kant. En su correspondencia con Goethe, Schopenhauer manifestaba ya su tendencia a buscar aliados que dirigir en un ataque, en aquel entonces, contra los newtonianos, después, contra los optimistas:

> el espíritu de la verdad […] es afín al espíritu de la honestidad y elije a las cabezas honradas […a las que] reclama una entrega que no toma en cuenta ni las demandas, ni las convicciones, ni las inclinaciones del público o la época, cualesquiera que éstas sean; sino que da el honor sólo a aquél

34 Como escribe Miguel de Unamuno: "el pesimismo es hijo de la vanidad, es cosa de moda, puro snobismo".

35 "Examino el optimismo en el sentido que Schopenhauer llamaba su modalidad "perversa" o "sin escrúpulos" (*bedenkenlos*), y analizo el papel que desempeña el pesimismo cuando se trata de restablecer el equilibrio y la sensatez en la dirección de los asuntos humanos" (7).

36 En una carta a Schopenhauer por sus doscientos años, Savater le informaba respondiendo a "la pregunta por la gloria y renombre de su obra […:] Por el momento, la cosa no marcha del todo mal, tranquilícese. Sin duda ciento veintiocho años de fama (pongamos ciento cuarenta, redondeados con los que usted llegó a conocer en vida) no son demasiados si se los compara con los que usted se prometió a sí mismo, de acuerdo con el cálculo de que a cada genio ignorado le corresponderán al menos tantos años de gloria como monta el cubo de aquéllos en que su obra fue lerdamente ignorada. Como durante treinta años su pensamiento careció de público reconocimiento, usted llegó a convencerse de que su deuda en prestigio asciende a veintisiete mil años. Lo único que puedo asegurarle es que por el momento la deuda se va saldando, aunque la impresión general es que el planeta y sus habitantes no tienen por delante los años suficientes como para hacerle justicia. Somos ahora bastante más pesimistas respecto a la supervivencia del mundo de lo que usted fue respecto a su nombradía, pero quizá resulte nuestro cómputo el equivocado, no el suyo." ("Prólogo. Felicitación a Schopenhauer en su segundo centenario" 10).

37 Véase supra nota al pie 32.

> que está dispuesto a enseñar la doctrina del color de Goethe entre newtonianos, así como la moral ascética entre protestantes modernos, judíos y optimistas (F 68).

A pesar de que Schopenhauer descalificara a los filósofos del Estado y a la filosofía académica, deseaba sin embargo que los filósofos se hicieran del Estado, esto es, de sus instituciones, sobre todo, de las académicas y, desde las académicas, de las demás, pues harían valer su influencia milenariamente. Y, en efecto, a partir de 1845, que es cuando con la aparición de *Schopenhauer in seiner Wahrheit* de Friedrich Dorguth la escuela de Schopenhauer se funda y ve la luz el "Kaspar Hauser" de la filosofía[38], ésta encontrará un número cada vez más creciente de filósofos, artistas y escritores que, con él y en nombre de él, harán escuelas de "pesimismo".

Domenico Fazio, Mathias Kossler y Ludger Lütkehaus elaboran una ilustrativa clasificación de los integrantes centrales de la escuela de Schopenhauer: los evangelistas, los metafísicos, los heréticos y los padres de la iglesia. Los primeros son el "protoevangelista" Friedrich Dorguth, el "archievangelista" Julius Frauenstädt, el "doctor indefatigabilis" Ernst Otto Lindner, el "aprendiz de evangelista" August Gabriel Kilzer, el "nuevo apóstol" David Asher, el tercer evangelista Carl Geog Bähr y el "evangelista apócrifo" Wilhelm Gwinner; los segundos son Julius Bahnsen, Eduard von Hartmann y Philipp Mainländer; los terceros son Friedrich Nietzsche, Paul Rée, Georg Simmel y Max Horkheimer, y; los últimos son Paul Deussen, Hans Zint, Arthur Hübscher y Rudolf Malter (Fazio *et al*, *La scuola di Schopenhauer. Testi e contesti*).

Además de algunos de los ya mencionados, los mismos Matthias Kossler y Domenico Fazio editarán con Fabio Ciracì un conjunto de ensayos relativos a *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule* en el que se añadirá a la escuela a Otto Weininger, Carlo Michaelstaedter, Giuseppe Melli y Piero Martinetti.

Con todo, son no pocos nombres los que podrían añadirse a dicha escuela en otros niveles de cercanía, pues, según escribe Roger-Pol Droit: "no sería exagerado decir que, de 1880 a 1930, o incluso más allá de 1930, todos los creadores europeos, en todos los campos, eran más o menos schopenhauerianos" (9 y s.). ¡Y los que se han sumado después!

Pero antes de iglesia hubo capilla, según le escribe Schopenhauer a Frauenstädt el 17 de agosto de 1855: "¡Pero lo más inaudito es que él (Wiesike) muy seriamente me ha dicho a mí y al pintor que él quería construir una casa propia [en Plauerhof] para este cuadro, en la que él debía colgar! Esta sería entonces la primera capilla erigida para mí. Recitativo: ¡Sí, sí, aquí manda Sarastro! ¿Y en el año 2100?" (Frauenstädt 658).

Y no sólo capilla, sino ya también cismas entre los evangelistas, según se ve en los reproches que en 1863 Frauenstädt y Lindner dirigen contra Gwinner en su obra conjunta *Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn. Ein Wort der Vertheidigung von Ernst Otto Lindner und Memorabilien, Briefe und Nachlassstücke von Julius Frauenstädt* por la biografía que sobre el maestro publicó en 1862, *Arthur Schopenhauer aus persönlichen Umgange dargestellt*, apoyándose para ello en los escritos del propio Schopenhauer, dado que él era quien estaba con el maestro el 21 de septiembre de 1860, que es cuando murió, por lo que, en consecuencia, quedó en posesión de ellos; escritos entre los que, por cierto, había uno autobiográfico que llevaba el título Εις εαντον y que Gwinner destruyó, según argumenta el propio Gwinner al respecto en la respuesta que dio al reclamo de los dos evangelistas ese mismo año en su *Schopenhauer und seine Freunde. Zur Beleuchtung der Frauenstädt-Lindner'schen*

38 "Sin embargo, tengo que participar una noticia triste a los profesores de Filosofía. Su Kaspar Hauser (según Dorguth), al que han privado cuidadosamente de aire y de luz durante cerca de cuarenta años, manteniéndole bien emparedado, de modo que no llegase rumor alguno de su existencia al mundo, el tal Gaspar Hauser, ¡ha salido!; ha salido, sí, y corre por el mundo: —algunos creen que es un príncipe" (Schopenhauer IV 303 y s.).

*Vertheidigung Schopenhauer's sowie zur Ergänzung der Schrift: "Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt*", porque el propio maestro se lo habría indicado[39]. Lindner lo acusa de haber presentado a Schopenhauer como un "egoísta completamente insensible" (16), un hombre "de la más ridícula arrogancia y de la más vanidosa soberbia" (96), "camarada brutal" (100); lo que le sorprende a Gwinner, pues, escribe: "¡ellos que, en cada una de estas direcciones, con su publicación, me superan de la manera más inconmensurable!" (79).

Frauenstädt, por su parte, comienza el prólogo al libro diciendo:

> Schopenhauer ha dejado de ser desconocido, pero no de ser incomprendido. Ya que he sido yo quien primero y en su mayor parte he puesto fin a su desconocimiento, ahora considero que mi tarea es poner fin también a su incomprensión. El libro de Gwinner sobre él no pudo hacer esto, pues aunque es una contribución muy valiosa y meritoria para acercarse al estudio más profundo de la vida de Schopenhauer, es sin embargo tan deficiente en cuanto a la apreciación más correcta y profunda de su persona y su doctrina que, en lugar de contrarrestar la incomprensión de Schopenhauer, más bien la ha promovido. Todos aquellos adversarios de Schopenhauer que se han esforzado ya durante mucho tiempo de empujarlo a un lado como a un excéntrico se podrían referir con confianza al libro de Gwinner (III).

Al respecto, reacciona Gwinner: "llevando a este Schopenhauer en el bolsillo […] arreglado por los dos evangelistas, cualquier novato está al mismo tiempo completamente protegido contra todo contagio de fanatismo. ¡Este libro no reclutará a Schopenhauer ningún partidario!" (78). Gwinner reconoce bien fundada su preocupación, lo que, escribe, "es evidente para amigos y enemigos después de la "defensa" de los dos evangelistas. Aún no he visto ningún juicio que lo deje en duda" (23). Gwinner ofrece cuatro ejemplos de esto. El primero, de una recensión del *Süddeutsche Zeitung* (1863, No. 169):

> […] el escrito de Gwinner nos parece muy leve en comparación con lo que el […] libro [de Frauenstädt y Lindner] debe necesariamente producir. Seguramente pondrá fin al desconocimiento de Schopenhauer a tal grado que tiene que cesar la indulgencia con la que hasta ahora, por su gran talento, se han inclinado a juzgar la filosofía y el carácter del hombre. […] Su vanidad y su ambición que no muestra respeto ni consideración por los demás, su desprecio por la humanidad y su falta de amor, su mezquindad y su crudeza, su actitud no alemana, su arrogancia, finalmente su fanatismo, que no se refiere a la investigación filosófica y la verdad, sino a la propaganda de una doctrina desoladora, que debe alzarse sobre las ruinas de la educación, la moral y la religiosidad occidentales: todas estas características se destacan aquí de la manera más flagrante (24 y s.).

El segundo, el suplemento del número 96 del *Augsburger Allgemeine Zeitung*:

> Los dos caballeros (Lindner y Frauenstädt) se muestran reticentes contra la meritoria biografía de Schopenhauer que escribió Gwinner, como si en ella el maestro no apareciera bajo una luz favorable. Esto suena irónico, si se toman las cartas del anciano que se han compartido, todas las cuales están inspiradas por el retumbante e intolerante espíritu del amor propio y revelan un estado de ánimo verdaderamente feo en su fanático autoelogio (25).

---

39 "En el mismo artilugio [...] me acusan de haber destruido un libro secreto de Schopenhauer sin antes consultarlos […,] titulado Εις εαυτον […]. El manuscrito consistía en una treintena de hojas sueltas, fue comenzado ya en 1821 y desarrollado gradualmente durante los veinte años siguientes. Más tarde fueron añadidas apenas tres páginas más. El contenido no era ningún todo continuo, nada menos que una autobiografía, tampoco era material biográfico sino notas privadas sobre circunstancias personales […] cuya destrucción fue la voluntad expresa de Schopenhauer y que yo, para no frustrar el propósito de esta destrucción, no puedo, por supuesto, describir más detalladamente" (4 y ss.).

El tercero, el ensayo del Dr. Cornill, "La apoteosis de Schopenhauer por Lindner y Frauenstädt", publicado en el *Frankfurter Conversationsblatt*, 1863, números 84-88:

> la biografía de Gwinner provocaría conclusiones indiscretas sobre el carácter de Schopenhauer, como reprende Lindner. Sin embargo, con esta apología tales conclusiones ya no son necesarias. ¡Qué imagen se despliega ante nuestros ojos en las cartas compartidas para la glorificación de Schopenhauer! ¡Un filósofo que sólo lee los pasajes relativos a él en las obras de los filósofos de la época y en las revistas, y que se inquieta al pensar que todavía podría estar escrito sobre él un cuarto más que lo que el celo incansable de sus discípulos, que supervisan todo en la metrópoli de la inteligencia, puede conseguir! ¡Un filósofo que considera que un hombre es ingenioso, y que encuentra que sabe expresarse bien cuando lo alaba, está de acuerdo con él o se inclina ligeramente ante su brillante estilo; y luego se burla y rechaza al mismo hombre cuando se atreve a tener una opinión diferente! ¡Un filósofo que, en lugar de dar lecciones sobre los errores a los pensadores de su tiempo que se arrastran en el polvo muy por debajo de él, lanza contra ellos, como un Tersites, una verdadera avalancha de insultos tan vulgares que la delicadeza de su Frauenstädt tuvo dificultades con imprimirlos; mientras que él mismo, en su vertiginosa altura de profeta, se entretiene con las fanfarrias de las trompetas y los tambores de sus propagandistas, que obtiene unas veces sugiriéndolas delicadamente y otras veces ordenándolas duramente! ¡Un filósofo que sólo ve la perfidia de un deliberado secretar y secretear detrás del hecho de que no puede su lúgubre desprecio por el mundo y por los hombres subir al lado del entusiasmo moralmente profético de Fichte, del misticismo religiosamente estético de la naturaleza de Schelling y del sistema de Hegel que asciende a una magnífica cosmovisión histórica; que, por otra parte, vio los presagios de una nueva era de la filosofía en las cartas de felicitación y los ramos de cumpleaños de aquellos que no supieron expresarle mejor su homenaje! ¡Un filósofo que esperaba el triunfo de su doctrina de mesas danzantes, aventuras magnéticas, historias de espíritus y sueños significativos; y esto en un momento en el que el mundo de las ideas filosóficas fue sacudido hasta sus cimientos más profundos por las teorías mecánico-químicas de la ciencia moderna! Simplemente hace a un lado a Dove como "tipo vanidoso", porque no es capaz de conciliar la doctrina de los colores de Schopenhauer, es decir, de Goethe, con sus leyes físicas. Frente a un Helmholtz su confianza en sí mismo se hincha al tamaño de un Montblanc y mira con desprecio a esta "topera", que se atreve a atribuirle no a él sino a Kant su teoría de la percepción sensual, que ambos tomaron prestada de Berkeley. Gruñe a Humboldt, "la vieja borla", porque no sabe nada de *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer. Bajo tal luz nos muestra la apoteosis al filósofo. Éste es el arquetipo que los apologistas sostienen frente al biógrafo. ¡Con qué anhelo los admiradores de Schopenhauer recurrirán a la imagen de este último transfigurada por los ojos de un amigo! (25 y ss.).

Y, por último, el cuarto consiste en la crítica que a dicha obra hace el *Berliner Allgemeine Zeitung* del 2 y del 5 de agosto de 1863, que concluye diciendo:

> difícilmente habría podido suceder algo que haya sido más perjudicial para la fama de Schopenhauer que la publicación de esta correspondencia [con Frauenstädt adjuntada a este libro…] el hablar desproporcionado y malicioso sobre todos los contemporáneos, sin excepción, que trabajan en el mismo ámbito científico que él. En relación a esto, la publicación supera todo lo que la indiscreción literaria ha pecado en los últimos años. Pero esta parte de la correspondencia, por desfavorable que sea para Schopenhauer en lo que respecta a la evaluación de su persona, tampoco debería ocuparnos aquí, aunque en cierta medida nos la imponga el editor. Aquí se podía esperar de todos modos algo similar después de las pruebas que dio en sus obras. Por otro lado, hasta donde hemos escuchado los juicios, fue la futilidad de esta correspondencia lo que causó el mayor desconcierto. El chisme literario, el rastreo, el envío y la lectura de pasajes que mencionan a Schopenhauer, el seguir a todos los que están de acuerdo y a los que objetan es el contenido esencial de estas cartas. Ocurren cosas extrañas en estas cartas. Schopenhauer se queja entre sus apóstoles de que

> ciertamente su nombre sigue apareciendo en revistas y libros sin que ellos lo hayan encontrado en todas partes. Responde a sus objeciones de una manera que indigna incluso a los que leen las cartas. Aparecen extraños estudiantes. […] Ya sufría de locura parcial en ese momento y por eso tuvo que ser entregado más tarde al manicomio. Quien, por el contrario, esperaría de un filósofo que, independientemente de lo que hable, tuviera puesta la mirada únicamente en las cosas y en la verdad científica, que estuviera en todas partes con él en una altura que permitiera que las líneas más grandes en las cuestiones de la época se destacaran claramente, y quien, después de la sublimidad de las obras tempranas de Schopenhauer, esperara de él esta amplia visión conjunta de las cosas, sólo debe aclararse antes de que lea estas cartas cuántas razones puede tener un filósofo para mantener correspondencias, incluidas esas que no están relacionadas con su vida más íntima, para que no saque conclusiones más duras de lo que sería justo del tono de estas cartas sobre la sublimidad más allá de lo mundano de la obra temprana de Schopenhauer (28 y ss.).

Gwinner se dice convencido de que "los motivos [por los que los evangelistas llevan a cabo su crítica contra él] son sólo la vanidad herida y la obsesión de hacer libros" (18).

La disputa, pues, no sólo queda entre "optimistas" y "pesimistas", sino que se manifiesta también entre los propios "pesimistas" (los evangelistas), y, si me interesa destacarla, es porque, entre descalificaciones y chismes, suele distraer del significado propio del "único pensamiento" de Schopenhauer y, así, evitarnos propiamente el encuentro con él y lo que su interpelación pudiera significar. Nietzsche observa en "Del viejo problema, ¿qué es alemán?" de su *Fröhliche Wissenschaft* que, entre los filósofos alemanes, Schopenhauer es el único que en realidad más que "alemán filosófico" es un "filósofo europeo", cuya pregunta es, "clausurada" la explicación teológica, "¿acaso tiene sentido la existencia?"[40]. Se trata de una pregunta que considera Nietzsche que requiere al menos de dos siglos para escucharse en su honda profundidad y que los "schopenhauerianos", específicamente los alemanes, más bien han estorbado que ello ocurra. Escribe Nietzsche:

> ¿[…] habrían demostrado los alemanes, por lo menos mediante la manera como se apoderaron de la pregunta schopenhaueriana, su íntima pertenencia y parentesco, su preparación, su menesterosidad por su problema? Que luego de Schopenhauer se haya pensado y publicado también en Alemania —¡por lo demás bastante tarde! — acerca del problema planteado por él, sin duda no es suficiente para decidir a favor de esta estrecha pertenencia; se podría hacer valer en contra incluso la peculiar torpeza de este pesimismo postschopenhaueriano —notoriamente los alemanes no se comportaban allí como en su elemento. […Ninguno] ofrece una ayuda segura para la pregunta acerca de si el pesimismo de Schopenhauer, su mirada horrorizada hacia un mundo que se ha vuelto desdivinizado, estúpido, ciego, loco y cuestionable, su honesto horror... no ha sido sólo un caso excepcional entre alemanes, sino un acontecimiento alemán: mientras que todo lo demás que se encuentra en un primer plano atestigua con gran claridad lo contrario […]. ¡No! ¡Los alemanes de hoy no son pesimistas! Y Schopenhauer fue pesimista […] en tanto buen europeo y no en tanto alemán (225).

Gwinner cuenta en su disputa contra los evangelistas "apologistas": "Una vez, en una conversación con Schopenhauer, dije en broma […]: "¡Dios lo salve de sus amigos!" y él me respondió: "¡Desgraciadamente! Pero los demás no escriben" (2). Y, apologista también, añade:

> su *Ignoscere amicis* fue llevado demasiado lejos y la irreflexiva confianza con la que agradeció el celo de tales personas en la difusión de su nombre y de su doctrina, ¡los tuvo que pagar caro! Yo previ

40 En mi "¿Acaso tiene significado lo sentido? Schopenhauer y la sensibilidad metafísica a doscientos años de la publicación de *Die Welt als Wille und Vorstellung*" pretendo mostrar que la formulación que ofrece Nietzsche sería confusa y que más bien tendría que presentarse esta pregunta bajo esta otra formulación: "¿tiene pues, propiamente, significado el sentido?".

> esto con certeza y por eso, poco después de su muerte, tomé la pluma por deber de amigo, para que la imagen del carácter instructivo de este hombre extraordinario, al menos en lo principal, no quedara desde el principio torcida, desdibujada y manchada, sino que diera a la posteridad una impresión pura, plena, aunque también oscura y austera. Para que esto me haya resultado de alguna manera exitoso, no he hecho caso, como he dicho, de numerosos juicios públicos sobre mí, sino de los testimonios de tales seguidores y amigos personales de Schopenhauer, que, aunque no escribieran necesariamente para él, estaban sin embargo espiritualmente más cerca de él y en cuyo juicio él ponía más valor que en el de los llamados evangelistas. […] Yo había anticipado un trabajo al que ellos mismos se considerarían los primeros llamados. […] Uno podía imaginar al "verdadero Schopenhauer", incluso más correctamente, sin Lindner, Frauenstädt y todo lo que cuelga de ellos bastante bien, que con estos estorbos. Por eso fue una ocasión bienvenida para que un par de escritorzuelos, malhumorados desde hace mucho tiempo contra Schopenhauer, uno de los cuales ya había sido amenazado con una demanda jurídica antes de la aparición de mi escrito a causa de la difamación del difunto, usaran mis participaciones sobre la vida y el carácter de Schopenhauer para escribir diatribas en su contra. ¡Ahora fui yo culpable de eso! Schopenhauer tuvo que ser defendido de mí. Bajo este pretexto se pudo ir al desfile con todos los símbolos de la orden recibidos del maestro. No se cuestionó si el propio maestro ganaría, y así pues surgió esta obra [de Lindner y Frauenstädt] con la que los editores añadieron a la memoria de Schopenhauer una desventaja permanente, pero se emitieron a sí mismos un *testimonium paupertatis* sin igual (2 y ss.).

En esta disputa de los evangelistas de Schopenhauer, unos a otros se ponen en duda incluso la amistad con el maestro. Escribe Frauenstädt: "Lo que más llama la atención es el hecho de que Gwinner es capaz de dar un relato bastante detallado de la juventud de Schopenhauer, pero en la edad adulta, en la que describe a Schopenhauer como su "amigo", apenas puede decir poco más que las cosas más conocidas que hace tiempo se han contado públicamente" (4). A lo que responde Gwinner: "¡Amigo entre comillas! Sólo me hago pasar por tal. Pero tengo que consolarme con Dios, que igualmente ante el Infatigable sólo es admitido entre comillas" (20). Los "amigos" de Schopenhauer, en nombre del honor del "amigo", terminan luchando más bien por el propio honor de cada uno.

Pues bien, ¿será que en esta disputa taxonómica del filosofar en la que partidarios y/o rivales de Schopenhauer confeccionan y disponen en aparadores de distinta luminosidad los ejemplares que ofrecen como filosóficos se nos ha facilitado ya escuchar la pregunta de Schopenhauer en su honda profundidad o esta disposición de mercancías "optimistas" y "pesimistas" no pasa de ser entretenimiento, obstáculo y distracción? Schopenhauer como antípoda de Leibniz, reconocido por el propio Schopenhauer en la citada carta a Frauenstädt de 1855 pero como consecuencia de la corrupción que la hegelería hizo, en ese caso, en Kuno Fischer, que "construye la historia de la filosofía según sus plantillas *a priori*, y ahí yo, como pesimista soy la contrapartida necesaria de Leibniz como optimista" (Frauenstädt "Optimismus und Pessimismus. Leibniz und Schopenhauer" 674). ¿Y todos los demás ejemplares filosóficos cabrían, entonces, entre estos dos, ya más o ya menos alejados de uno y del otro? ¿Cuáles serían sus lugares precisos? ¿Qué otras categorías pueden añadirse para proveerle variedad? Se podrían hacer diversas taxonomías del pesimismo (y del optimismo y de la filosofía) según se cambien los criterios con los que se las configura, pero éstas, a pesar de su utilidad, suelen, sin embargo, desactivar la interpelación que cada una de esas ocurrencias filosóficas, en su singularidad, nos dirige. La taxonomía es un ejercicio más bien técnico y estético que hermenéutico, por eso, aunque ocurrente, es filosóficamente perezoso y hasta peligroso, pues resulta distractor y, en consecuencia, desactiva el encuentro interpelador con

cada filósofo en cuestión.

Schopenhauer dice de sí mismo y de su obra entre 1822 y 1823:

> Si en algunas ocasiones me he sentido infeliz, esto ha sido consecuencia de una *méprise*, de una equivocación: me he considerado alguien diferente de quien soy y he lamentado las desgracias de esta otra persona. Por ejemplo, me he considerado un *Privatdozent* que no llega a ser catedrático y que no tiene alumnos. Pero yo no he sido nada de eso. ¿Quién soy yo? El que ha escrito *Die Welt als Wille und Vorstellung* y ha ofrecido una solución al gran problema de la existencia que tal vez vuelva obsoletas las soluciones anteriores, pero que en todo caso ocupará a los pensadores de los próximos siglos. Ése soy yo (HN IV 109).

Se tendrían que poder añadir algunas otras consideraciones de otros personajes con los que se le asocia, pero que no serían propiamente él, por ejemplo, si lo hemos considerado demasiado pesimista o muy poco pesimista, o el padre fundador de una escuela, de una iglesia y/o de una época. Filosóficamente, Schopenhauer es claramente quien escribió *Die Welt als Wille und Vorstellung*, y nada más. Además, como apunta Savater en una conversación con Emma Rodríguez, Schopenhauer tiene "la ventaja de ser muy claro y muy fácilmente entendible", por eso es que no precisa de exégetas, apologistas y mercaderes, y "puede ser que precisamente por eso", continúa Savater, "no tenga éxito en los ambientes docentes [, pues] los profesores de filosofía vivimos de los autores difíciles, de esos que la gente no entiende y necesitan ser descifrados, pero como a Schopenhauer se le lee y se le entiende mejor que al profesor que quiere explicarlo, se le suele tener cierta tirria o se le deja un poco de lado" (274). ¿Han logrado ser las exposiciones y tratamientos de Schopenhauer, filosóficamente hablando, más claros y/o valiosos que las y los de Schopenhauer? ¿Realmente se da con su pensamiento a través de tanta habladuría que alrededor del filósofo se ha desplegado o más bien ésta suele ser obstáculo para ello? ¿Acaso se buscaría oscurecerlo para hacerlo académica y culturalmente rentable? ¿El mismo Schopenhauer habría ofrecido después de *Die Welt als Wille und Vorstellung* una metafísica filosófica que desactive aquella, que la supla, o, al menos, que la haga más claramente comunicable, o, por el contrario, no habría sino alimentado también junto con sus comentaristas esa habladuría distractora que encubre su pensamiento filosófico? "¡Dios salve [... a Schopenhauer] de sus amigos [y del Schopenhauer que se creyó otra cosa que quien escribió *Die Welt als Wille und Vorstellung*]!"

## A modo de conclusión

> *Tutto è male. Cioè tutto quello che è, è male; […] Non v'è altro bene che il non essere; […] L'esistenza, per sua natura ed essenza propria e generale, è un'imperfezione, un'irregolarità, una mostruosità. […] Questo sistema, benché urti le nostre idee, che credono che il fine non possa essere altro che il bene, sarebbe forse piú sostenibile di quello del Leibnitz, del Pope ec. che tutto è bene. Non ardirei però estenderlo a dire che l'universo esistente è il peggiore degli universi possibili, sostituendo cosí all'ottimismo il pessimismo. Chi può conoscere i limiti della possibilità?*
>
> Giacomo Leopardi

La propaganda que habla sobre la filosofía y los filósofos suele motivar malentendidos al respecto, los cuales, si no evitan su auténtica interpelación, al menos sí suelen distorsionarla, pues suelen hacer de ella y de ellos taxonomías en las que aparecen éstos como creadores de sistemas de creencias que adjetivan diversamente a la filosofía hasta no hacer de ella sino un repertorio de dichos sistemas que, asegurados como filosóficos, se disponen para facilitar la elección de los mismos. He intentado

apuntar esto en el caso de Arthur Schopenhauer, su "único pensamiento" y su toma de partido por el pesimismo, señalando que, tras *Die Welt als Wille und Vorstellung*, es el mismo Schopenhauer el que participa de ese combate público por posicionarlo como verdad a través de ella, logrando reunir alrededor de él un considerable número de evangelistas que, en nombre del maestro, sus apologías los muestran polemizando incluso también entre ellos mismos. En efecto, las escuelas de Schopenhauer pretenden propagar al maestro pero corregido, generalmente desde fragmentaciones de su "único pensamiento"[41], desde cuyos fragmentos se quiere acentuar el pesimismo romántica, histórica, crítica o dionisiacamente, y, en nombre del maestro, cuyo "único pensamiento" sería la filosofía, pretenden decir de esos fragmentos que son filosóficos: que son pesimismos filosóficos que se disputan ser el verdadero pesimismo. ¡Y esto incluso entre los que se dicen destructores de la idea de la verdad! Todos padecen la tentación optimista de la conquista de la publicidad *por mor* de lo mejor.

He señalado la tensión del optimismo y del pesimismo como dos caras de lo mismo, el mundo, según se mire, en una, a través de la generalidad, teológico y cosmológicamente, o, en la otra, desde la inmediatez psico-antropológica de la carnalidad corpórea del individuo. En la primera, el hombre es un microcosmos, en la segunda, el mundo es un macrántropo. Sólo que, cuando dejan de ser posibilidades de comprensión del mundo desde la actitud inquisitivamente atenta en la que consiste la filosofía[42], se asumen como sistemas de creencias, esto es, como tomas de partido que, en consecuencia, combaten públicamente el dominio de las instituciones. Además, los sistemas de creencias suelen manifestar en su beligerancia una corruptora tendencia cismática en la que cada aspecto se pretende cosa.

Propiamente sería un malentendido hablar de pesimismo filosófico y mucho más de filosofía pesimista. Al respecto se podría decir que serían, a lo sumo, pésimas filosofías esos pesimismos filosofados. Como bien dice Frauenstädt, aunque estas comprensiones de mundo (*Weltanschauungen*), como la "de Schopenhauer, exageren el mal y la maldad, siempre están más cerca de la verdad y son más sinceras que las teológicamente optimistas" ("Optimismus und Pessimismus. Leibniz und Schopenhauer" 676). Leopardi ya había observado que el sistema que dice que "todo es malo […] sería más sostenible que el de Leibniz, Pope y compañía, que dice que todo es bueno", pero, advirtió, "no me atrevería a extenderlo para decir que el universo existente es el peor de todos los universos posibles, sustituyendo así el optimismo por el pesimismo. ¿Quién puede conocer los límites de la posibilidad?"

Lessing y Mendelssohn calificaron la tesis del optimismo ("todo está bien [*es sei alles gut*]") como la "mundosofía de los perezosos" (*Weltweisheit der Faulen*), pues nada es más perezoso que referirse a la voluntad de Dios para explicar cada suceso natural (633). Sin embargo, decir que "tutto è male" para explicar cada suceso natural es semejante, por lo que el pesimismo también sería una "mundosofía de perezosos". Pero no sólo ellas, sino que propiamente lo sería cualquier "doctrina de creencias". Más que mundosofía (*Weltweisheit*), serían visiones de mundo (*Weltanschuungen*), que pueden llegar a convertirse en "sistemas de creencias" o "ideologías" que, al asumirse la verdad, pueden poner a combatir arduamente a estos perezosos por hacerse de la publicidad. Como escribe Miguel de Unamuno, "nada […] se adelanta con sacar a relucir las ambiguas palabras de pesimismo

41 En contra de lo que desde el prólogo a la primera edición de *Die Welt als Wille und Vorstellung* Schopenhauer había indicado.

42 Una filosofía adjetivada sería una filosofía alegórica, esto es, de acuerdo con Schopenhauer, propiamente una *contradictio in adjecto*, pues la alegoría alimenta la creencia, mientras que la filosofía, la convicción, y nada distingue más entre las metafísicas, esto es, entre las apuestas de comprensión significativa de lo sentido, que ser una doctrina *sensu propio* y, en consecuencia, de convicciones o una doctrina *sensu allegorico* y, en consecuencia, de creencias.

y optimismo, que con frecuencia nos dicen lo contrario que quien las emplea quiso decirnos" (p. 132).

Johann Christian Wolff decía que la filosofía era la "ciencia de la posibilidad" (*Wissenschaft des Möglichen*) (XII y s.). Parece que en ello estarían de acuerdo Aristóteles y Descartes[43]. El mismo Schopenhauer termina sus *Ergänzungen* con una "Epiphilosophie" en la que advierte de los límites de la comprensión humana:

> "La esencia de las cosas antes o más allá del mundo y, por consiguiente, más allá de la voluntad, no es accesible a ninguna investigación; […] a esto se debe que sea imposible una comprensión completa de la existencia, la esencia y el origen del mundo que alcance hasta la última razón y que sea suficiente para cualquier exigencia. He aquí los límites de mi filosofía y de todas las demás" (738 y s.)

y, de hecho, es lo que advierte el epígrafe de *Die Welt als Wille und Vorstellung*: "¿Y si finalmente no es posible sondear la naturaleza?" (Goethe).

La filosofía de Schopenhauer no sería propiamente pesimista. El pesimismo es una interpretación que se hará también de ella, con la que el mismo Schopenhauer colaborará durante más de treinta años. El pesimismo es disputa, es metafísica que quiere ser la política.

Los dualismos que han enfrentado los filósofos (peras o apeiron, móvil o inmóvil, sensible o suprasensible, cuerpo o alma, objeto o sujeto, racional o irracional, moral o inmoral, óptimo o pésimo) Schopenhauer los resuelve, salvo el último, haciéndolos aspectos coexistentes en la unicidad del mundo: (peras) y (apeiron), móvil e inmóvil, sensible y suprasensible, cuerpo y alma, objeto y sujeto, racional e irracional, moral e inmoral. En el caso del último afirmará, sin embargo, ¡pésimo! Tomando distancia del comentarista Schopenhauer, pero no del Schopenhauer propiamente filósofo, yo diría óptimo y pésimo, pues lo mejor, el ascetismo, el arte y la filosofía, tienen lugar en el mundo que absurda pero omnipotentemente representa una voluntad que se afirma y se niega eternamente sin aprender a querer (*Velle non discitur*).

## Referencias bibliográficas


Anónimo, "Article XIII. Essais de theodicee, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'Homme, & l'origine du mal, par M. Leibnitz. Nouvelle edition, 2 Tomes in 12. Amsterdam, Changuyon". *Journal de Trévoux ou Mémoiries pour servir à l'historie des sciences et des arts* (1737).

Belaval, Yvon y Horst Günther. "Optimismus". Eds. Ritter, Joachim et al. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 6. Basel: Schwabe, 1984.

Benedetti, Mario. *Rincón de haikus*. México: Alfaguara, 1999.

Boiste, Pierre-Claude-Victor Boiste. *Dictionnaire universel de la langue française, avec le latin et l'etymologie, extrait comparatif, concodance et critique de tous les dictionnaires.* Chez Verdiere, 1823.


43 En esos catorce libros que se han dado en llamar *Metafísica* Aristóteles habla de la ciencia que se busca, sin saber si es posible, la ciencia primera, que trataría de entidades también separadas, si es que es posible que éstas también sean; y Descartes, por su parte, tanto en sus *Regulae ad directionem ingenii*, como en su *Discours de la méthode* y en las *Meditationes de prima philosophiae* está también viendo si es posible fundar "algo firme y constante en las ciencias" sin lo cual lo más que se puede saber es que no se puede saber. En todo caso Aristóteles sería más amable que Descartes, pues Aristóteles reconoce que, a diferencia de la ciencia primera, cuya posibilidad se indaga, la aletiología es ciencia necesaria, mientras que Descartes descarta la verdad de toda la cientificidad pretendida tradicionalmente en las escuelas.

Caro, Elme-Marie. *Le pessimisme au XIXe siécle. Léopardi-Schopenhauer-Hartmann*. Paris: Hachette, 1878.

Ciracì, Fabio, Matthias Kossler y Domenico Fazio (eds.), *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*. Würzburg: Könighausen & Neumann, 2009.

Coleridge, Ernest Hartley (Ed.). *The Letters of Samuel Taylor Colerdige in Two Volumes.* Vol. I. Oxford: Houghton Mifflin and Company, 1895.

de Crousaz, Jean-Pierre. *Examen De L'Essay De Monsieur Pope, Sur L'Homme.* Lausanne: chez Marc-Mich. Bousquet & Comp, 1737.

de Maupassant, Guy. "Auprès d'un mort", *Contes et Nouvelles*. París: Gallimard, 1974.

de Unamuno, Miguel. *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Renacimiento, 1912.

del Estal Sánchez, Héctor. "Schopenhauer y la disputa del pesimismo". Tesis. Universidad de Salamanca, 2017.

*Dictionnaire de L'Académie Françoise*, Tomo II, cuarta edición, Academia francesa, 1762.

Droit, Roger-Pol. "*La fin d'une éclipse?*". *Présences de Schopenhauer.* Paris: Grasset, 1989.

Fazio, Domenico *et al, La scuola di Schopenhauer. Testi e contesti.* Italia: Pensa Multimedia, 2009.

Fortlage, Karl. "Die Welt als Wille und Vorstellung. Von Arthur Schopenhauer. Zweite, durchgänglich verbesserte und sehr vermehrte Auflage. Erster Band, Vier Bücher, nebst einem Anhang, der die Kritik der Kant'schen Philosophie enthält. Zweiter Band, welcher die Ergänzungen zu der vier Büchern des ersten Bandes enthält. Leipzig, Brockhaus. 1844. Gr. 8. 5 Thl. 11 Ngr.". *Neue Jenaische allgemeine Literatur-Zeitung*, CCLV, 147 (20 de junio de 1845).

Foucault, Michel. *Dits et écrits. Entrevista con Badiou (27 de febrero de 1965*). París: Gallimard, 1994.

Frauenstädt, Julius. "Optimismus und Pessimismus. Leibniz und Schopenhauer". *Deutsches Museum. Zeitschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben*, editado por Robert Prutz y Karl Frenzel, Número 48, 29 de noviembre de 1866.

Frauenstädt, Julius y Ernst Otto Lindner. *Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn. Ein Wort der Vertheidigung von Ernst Otto Lindner und Memorabilien, Briefe und Nachlassstücke von Julius Frauenständt.* A. W. Hayn, 1863.

Feuerbach, Ludwig. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. En *Kleine philosophische Schriften (1842-1845)*. Leipzig: 1950: 87-171.

García Márquez, Gabriel. *Cuando yo era feliz e indocumentado*. Barcelona: Plaza & Janés, 1973.

Gerhardt, Volker. "Pessimismus". Ritter, Joachim et al. (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 7. Basel: Schwabe, 1989.

Gwinner, Wilhelm. *Schopenhauer und Seine Freunde: Zur Beleuchtung der Frauenstädt-Lindner'schen Vertheidigung Schopenhauer's Sowie zur Ergänzung der Schrift; "Arthur Schopenhauer aus Persönlichem Umgange Dargestellt"*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1863.

Heidegger, Martin. *Was ist das – die Philosophie?* Tübingen: Universität Tübingen, 1956.

Heine, Heinrich. *Ensayos. Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania. La Escuela Romántica. Espíritus elementales.* Madrid: Akal, 2016.

Hernández Moreno, Jesús Carlos. "¿Acaso tiene significado lo sentido? Schopenhauer y la sensibilidad metafísica a doscientos años de la publicación de *Die Welt als Wille und Vorstellung*", *Hénadas.*

*Revista internacional de pesimismo filosófico* 1 (2020): 168-182.

Kant, Immanuel. *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels.* Königsberg y Leipzig: Johann Friedrich Petersen, 1755.

_____, *Briefwechsel I (1747-1788).* Berlín: Georg Reimer, 1900.

_____, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Berlinische Monatsschrift.* Noviembre de 1784: 385-411.

_____, *Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei?. Der Streit der Fakultäten.* Königsberg: Friedrich Nicolovius, 1798.

King, William. *De Origine mali.* Dublin, 1702.

Klinger, Friedrich Maximilian. *Betrachtungen und Gedanken über Verschiedene Gegenstände der Welt und der Literatur. Werke,* vol. 11. Königsberg: Friedrich Nicolovius, 1809.

Knoerr, Georg Christian. *Doctrinne orthodoxae de origine mali contra recentiorum quorundam hypotheses modesta assertio.* Jena, 1712.

Krug, Wilhelm Traugott. *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte.* Vol. 5. Leipzig: Brockhaus, 1829.

Leibniz, Gottfried Wilhelm Wilhelm. *Essais de Théodicé sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal.* Amsterdam, 1710.

Leopardi, Giacomo. *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura*, Vol. I, al cuidado de Giosuè Carducci. Firenze: Successori Le Monnier, 1898.

Lichtenberg, Georg Christoph. *Schriften und Briefe.* Volumen 1. Múnich: Carl Hanser, 1994.

*L'Observateur littéraire,* III. 30 de junio de 1759.

Lord Shaftesbury.*The Moralists, a Philosophical Rhapsody,* 1709.

Mendelssohn, Moses y Ephraim Lessing. *Pope, ein Metaphysiker!* Bern: Librería de Haller, 1787.

Moreno Claros, Luis Fernando. *Schopenhauer. Una biografía.* Madrid: Trotta, 2014.

Morin, Frédéric. "Une visite à Schopenhauer". *Revue de Paris.* Número 24. 19 de diciembre de 1864: 528-543.

Nietzsche, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft. Sämtliche Werke*: *Kritische Studienausgabe III*. Giorgio Colli y Mazzino Montinari (eds.). Múnich y Berlín: Deutscher Taschenbuch y Walter de Gruyter, 1999.

Ortega y Gasset, José. *España invertebrada. Obras completas III (1917-1928).* Madrid: Revista de Occidente, 1966.

_____, "Prólogo para los alemanes [1934]". *Obras completas VIII.* Madrid: Revista de Occidente, 1964.

Plümacher, Olga. *Zwei Individualisten der Schopenhauer'schen Schule*, 1881.

_____, *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart*, 1883.

Pope, Alexande., *An Essay on Man.* London: 1733-1734.

Reinhard, Adolf Friedrich. *Le système de Mr Pope sur la perfection du monde, comparé à celui de Mr de Leibnitz, avec un examen de l'optimisme.* 1757.

Ribot, Théodule Armand. *La philosophie de Schopenhauer*. París: Félix Alcan, 1874. [*La filosofía de Schopenhauer (Escuela pesimista)*. Salamanca, 1879.]

Oxenford, John. "*Iconoclasm in German Philosophy*". En *The Westminster Review*. Vol. III. No. 2. 1 de enero de 1853. (588-407).

Reinhard, Adolf Friedrich. "Le système de Mr Pope sur la perfection du monde, comparé à celui de Mr de Leibnitz, avec un examen de l'optimisme»". *Dissertation qui a remporté le prix proposé par L'Académie royale des sciences et belles-Lettres de Prusse, Sur l'optimisme, avec les pieces qui ont concouru*. Berlin, 1755. [Vergleichung des Lehrgebäudes des Herrn Pope von der Vollkommenheit der Welt mit dem System des Herrn von Leibnitz. Leipzig, 1757].

Rousseau, Jean-Jacques. *Les Confessions. Collection complete des œuvres de J. J. Rousseau*. Genf, 1783.

_____, "Lettre CXII. A M. de Voltaire (18 août 1756) ". *Collection complete des œuvres de J. J. Rousseau*. Genf, 1783.

Rzewuski, Stanislas. *L'Optimisme de Schopenhauer*. Étude sur Schopenhauer. París: Félix Alcan, 1908.

Savater, Fernando. "Emma Rodríguez conversa con Fernando Savater". *Turia*. Teruel 2013, n° 108.

_____, "Prólogo. Felicitación a Schopenhauer en su segundo centenario". Wallace, William. *Arthur Schopenhauer*. Tr. Joaquín Bochaca. Barcelona: Ediciones de Nuevo Arte Thor, 1988.

_____, *Der Handschriftliche Nachlaß*. Arthur Hübscher (ed.). 5 volúmenes en 6. Fráncfort del Meno: W. Kramer, 1966-1975.

I. *Die frühen Manuskripte 1804-818* (HN I).

II. *Kritische Auseinandersetzungen 1809-1818* (HN II)

III. *Berliner Manuskripte 1818-1830* (HN III)

IV. *Die Manuskripte der Jahre 1830-1852* (HN IV (1)) y *Letzte Manuskripte / Graciáns Handorakel* (HN IV (2))

V. *Arthur Schopenhauers Randschriften zu Büchern* (HN V)

_____, *Die Kunst, glücklich zu sein. Dargestellt in fünfzig Lebensregeln*. Franco Volpi (ed.). Múnich: C. H. Beck, 1999.

_____, *Epistolario de Weimar. Selección de cartas de Johanna, Arthur Schopenhauer y Goethe*. Tr. Luis Fernando Moreno Claros. Madrid: Valdemar, 1999.

_____, *Sämtliche Werke*. Arthur Hübscher (ed.). 7 volúmenes. Mannheim: F. A. Brockhaus, 1988.

I. *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichen den Grunde* (G) y *Ueber das Sehn und die Farben* (F)

II. *Die Welt als Wille und Vorstellung I* (W I)

III. *Die Welt als Wille und Vorstellung II* (W II)

IV. *Ueber den Willen in der Natur* (N) y *Die beiden Grundprobleme der Ethik: Ueber die Freiheit des menschlichen Willens* y *Ueber das Fundament der Moral* (E)

V. *Parerga und Paralipomena I* (P I)

VI. *Parerga und Paralipomena II* (P II)

Scruton, Roger, *The Uses of Pessimism and the Danger of False Hope.* Atlantic Books, 2010.

Sloterdijk, Peter. *Philosophische Temperamente. Von Platon bis Foucault.* München: Diederichs, 2009.

Sully, James. *Pessimism. A Critic and a Criticism.* Londres: Henry S. King & Co., 1877.

*Supplément au dictionnaire universel françois et latin,* vulgairement appellé *Dictionnaire de Trévoux*, 1752.

Voltaire. *Lettres Philosophiques*. Œuvres completes. París: 1878.

Warburton, William. *Essays. The Works of the Learned.* 1738 y 1739.

Wolff, Christian. *Erste Philosophie oder Ontologie.* Hamburg: Felix Meiner, 2005.

REVISTA DE FILOSOFÍA
CUADERNOS DE PESIMISMO

**NÚMERO 1 | 2022 | 42-54**
**Recibido: 20-11-21| Aceptado: 24-12-21**

# EL PEOR DE LOS MUNDOS POSIBLES: LA NATURALEZA COMO *ARGUMENTO* PARA EL PESIMISMO METAFÍSICO DE SCHOPENHAUER

## THE WORST OF ALL POSSIBLE WORLDS: THE NATURE AS AN *ARGUMENT* FOR SCHOPENHAUER'S METAPHYSICAL PESSIMISM

*Zaida Olvera*
Universidad Nacional Autónoma de México, México

**Resumen**

En este texto se propone la siguiente tesis: que la metafísica de la naturaleza de Schopenhauer contribuye a comprender de manera cabal la diferencia específica de su pesimismo. Frente a distintos pesimismos, como el ateo, o frente al fatalismo, el schopenhaueriano se caracterizará por afirmar que la naturaleza no es solamente una fuente de conocimiento sobre el mal (vía la crueldad que observamos en ella), sino en sí misma una manifestación del mal en el mundo. Lo anterior justifica la afirmación de que éste es el peor de los mundos posibles y no, como pretende la teodicea leibniciana, el mejor (*optimus*).

La lectura que presentamos supone una influencia importante de la filosofía de Schelling en Schopenhauer, particularmente su tratamiento de las relaciones entre naturaleza, mal y libertad.

**Palabras clave**: naturaleza, voluntad, pesimismo, teodicea

**Abstract**

In this paper I propose the following thesis: Schopenhauer's metaphysics of nature is the key problem to a better comprehension of his conspicuous pessimism. Against different sorts of pessimisms, Schopenhauer's distinguishes for his insistence on the fact that nature is not only a source of knowledge of evil (through the cruelty we observe within nature), but the very manifestation of evil itself. This constitutes the main reason to state that this is the worst of all possible worlds and not, as Leibnitzian theodicy would argue, the best (*optimus*).

This reading presupposes an important influence of Schelling's philosophy, particularly his treatment of the relation between nature, freedom and evil.

**Keywords:** Nature, will, pessimism, theodicy

## Introducción

Las pruebas sobre la existencia de Dios (ontológicas o cosmológicas) esgrimidas a lo largo de la historia se han caracterizado por su sutileza e ingenio. Sin embargo, no todas resultan igual de pertinentes, sobre todo aquellas que han pretendido remitirnos a lo que muchos creyentes consideran la evidencia sensible de la bondad o la perfección divina, a saber: la naturaleza. Lo que para unos es una prueba irrefutable no es para otros sino un despropósito que produce precisamente el efecto contrario. Ya Pascal afirmaba:

> Admiro con qué osadía esas personas se proponen hablar de Dios. Dirigen su discurso contra los impíos y su primer capítulo versa sobre probar la divinidad a través de las obras de la naturaleza. No me asombraría de su estrategia si dirigieran su discurso a los fieles, pues es verdad [que estos] que tienen la fe viva en sus corazones ven que todo lo que es no es otra cosa que la obra del Dios que adoran. Pero para quienes esta luz se encuentra apagada […] esas personas destituidas de la fe y de la gracia, para quienes, buscando con toda su luz en la naturaleza todo lo que pudiera llevarlos a ese conocimiento no encuentran más que tinieblas […] decirles [precisamente] a ellos que no tienen más que dirigirse a la más mínima cosa que les rodea y que ahí verán a Dios descubierto; y darles por toda prueba de ese sujeto grande e importante el curso de la luna y de los planetas, y pretender concluida así su prueba con un discurso tal, es darles materia para creer que las pruebas de nuestra religión son bastante débiles. Y veo, por razón y por experiencia, *que nada es más adecuado para hacer nacer en ellos el desprecio* […]. Y así, es necesario que la evidencia de Dios no esté en la Naturaleza (497).

Si el espectáculo de la naturaleza fuese la prueba para demostrar la existencia del Dios de la religión cristiana, esa prueba, piensa Pascal, no produciría en los impíos más que desprecio al ser aquella evidencia la prueba de un Dios indiferente que ordenando el movimiento de los astros ha hecho del ser humano una mota insignificante de polvo astral.

Dios no se manifiesta en esos vacíos silenciosos, carentes de toda armonía o música sideral. Por el contrario, se oculta. Nada, ni mucho menos la materia o la naturaleza —la cual para una amplia tradición cristiana de raigambre neoplatónica es corrupta y repulsiva (*cf.* Gill 2)— puede ser una prueba para convencer a nadie de la existencia de un Dios oculto.

A pesar de que la propia naturaleza sea casi una objeción a la existencia de Dios, los intentos por ofrecer demostraciones apelando a su belleza o su poder salvífico no han cesado.

En esas pruebas la naturaleza ya no sólo aparece como el último baluarte de la teodicea leibniciana (la manifestación de la bondad y belleza como prueba de que este es el mejor de los mundos posibles), sino como el medio gracias al cual el ser humano puede redimirse viviendo en armonía con ella[1].

La postura de Shaftesbury, quien supone las tesis centrales de la teología natural (*cf. Id.* 18 y s.), pero sobre todo la filosofía trascendentalista de Emerson o Thoreau, son instancias logradas de esta filosofía de la naturaleza deudora de la teodicea y de la teología de la revelación. En estos autores persisten vestigios teológicos que comparten con el optimismo leibniciano la suposición de la bondad divina y la finalidad de la creación, y que incorporan la idea de un eventual regreso a la naturaleza como un regreso al paraíso perdido[2].

---

1 Esta es una idea que, como nota Odo Marquard, aparece *in* nuce, en el *Sistema del Idealismo* trascendental de Schelling: la naturaleza es el ámbito en donde cabría esperar un camino inverso al de la revelación en la historia (Marquard 101-102, Schelling 1988 179).

2 Por ejemplo, ver las conexiones axiológicas llevadas a cabo por Thoreau en *Caminar*. "En una palabra, todas las

La metafísica de la naturaleza de Schopenhauer no se ha encaminado en esa dirección. Por el contrario, la naturaleza no es solamente una fuente de conocimiento sobre el mal —vía la crueldad que observamos en ella—, sino en sí misma una manifestación del mal en el mundo. Lo anterior justifica la afirmación de que éste es el peor de los mundos posibles y no, como pretende la teodicea, el mejor (*optimus*). Como sostendré, la postura recién enunciada constituye el rasgo conspicuo del pesimismo schopenhaueriano.

Para ir acercándonos a la particularidad del pesimismo schopenhaueriano haré una serie de distinciones. En primer lugar, caracterizaré el pesimismo volteriano y el fatalismo con el fin de establecer la diferencia con el planteamiento de nuestro autor.

En segundo lugar me referiré a lo que del Estal Sánchez ha llamado el "giro naturalista" del pesimismo schopenhaueriano (45)[3]. No obstante, a diferencia de del Estal, pienso que ese giro no se explica solamente por el hecho de que para Schopenhauer la historia, como serie de actos determinados —y no libres— imposibilita toda idea de manifestación de Dios en el mundo. El giro naturalista se complementa atendiendo a la especificidad de los supuestos que anidan en su concepción metafísica de la naturaleza y que nos reconducen a una metafísica del mal con fuertes resonancias schellingianas[4].

**Ateísmo, fatalismo y el pesimismo de Schopenhauer**

De acuerdo con Dörpinghaus, el optimismo de Leibniz para el cual el nuestro es el mejor de los mundos posibles se sustenta en dos puntos importantes: el principio de razón suficiente y la idea de que Dios, al ser libre y sabio al mismo tiempo, elige teniendo como guía su sabiduría. Dios, por tanto, no ha sido obligado a elegir, sino que puesto que es libre y sabio elige libremente la

---

cosas buenas son salvajes y libres" (51). Por su parte, Emerson, en un texto que mezcla esteticismo, teología y una fuerte dosis de antropocentrismo, afirma: "The world thus exists to the soul to satisfy the desire of beauty. This element I call an ultimate end. No reason can be asked or given why the soul seeks beauty. Beauty, in its largest and profoundest sense, is one expression for the universe. God is the all-fair. Truth and goodness and beauty are but different faces of the same All. But beauty in nature is not ultimate. It is the herald of inward and internal beauty and is not alone a solid and satisfactory good. It must stand as a part, and not yet the last or highest expression of the final cause of Nature" (41).

3 Siguiendo el hilo argumentativo ofrecido por Odo Marquard, Héctor del Estal Sánchez afirma que mediante la filosofía de la naturaleza Schopenhauer pondría fin a una tendencia filosófica que se habría caracterizado por intentar salvar la teodicea a toda costa, oponiendo un contrafuegos: la voluntad en ella. El autor reformula la tesis de Marquard en los siguientes términos: "El pesimismo fue, por tanto, el retorno de la filosofía a la naturaleza, al sometimiento del ser humano a una necesidad externa a él y que le arrebataba toda disponibilidad de la historia…" (29). Esto es lo que el autor llama a esto "el giro "naturalista" del pesimismo. Atendiendo también a la sugerente lectura de Marquard, yo propondré algo relativamente distinto a la propuesta de del Estal.

4 El vínculo entre la filosofía de Schelling y la de Schopenhauer ha sido puesto de relieve desde las primeras recensiones que se escribieron sobre *El Mundo como Voluntad y Representación*. Ya Christian Hermann Weisse acusa en Schopenhauer una vena schellingiana. Lo llama heredero de la filosofía de la identidad. Y para 1862 Noack asocia claramente la filosofía de la naturaleza de Schopenhauer a la visión que de ésta presenta Schelling en *El Alma del mundo* (*cf.* Invernizzi 98, 108). Schopenhauer se ha querido desmarcar de la idea de *Alma del mundo,* pero el rechazo sólo se muestra en el aspecto nominal de la expresión (lo desacredita por su remisión a la idea de conciencia) (*cf.* Schopenhauer 2005 394) mas no en su contenido. Mucho del trabajo de Lore Hühn se ha caracterizado por vincular estrechamente a ambos autores, resaltando la afiliación de Schopenhauer a la postura de Schelling en torno al concepto de *principio.* La autora sostiene, además, que el famoso texto de Schelling, el *Escrito sobre la libertad*, fue leído por Schopenhauer (*cf.* 64). Para un acercamiento a la discusión en torno a la influencia de Schelling en la filosofía de Schopenhauer, ver también Hühn 1998. Por mi parte, me abocaré a resaltar la semejanza entre la concepción del mal, su vínculo con la naturaleza, y la particularidad de la postura pesimista de Schopenhauer.

perfección: "La sabiduría sólo quiere lo mejor, ¿es esta una atadura, que la voluntad corresponda a la sabiduría?" (Leibniz 280, Dörpinghaus 47). El optimismo de Leibniz sólo se entiende con las connotaciones morales que el término detenta cuando se comprende que la decisión divina de actualizar este y no cualquier otro mundo posible está motivada por la naturaleza perfecta de Dios y por su bondad. En relación con el primer punto Leibniz concluye: Un Dios bueno es la causa del mundo, que es, por tanto, bueno (*Id.* 46-47).

Y si bien Dios ha permitido el pecado, esto no es una objeción a su sabiduría y bondad, pues el mal es necesario para que el bien se realice (*cf. Id.* 46). Nace de la misma región que el bien, la eterna sabiduría divina en su entendimiento, la cual es la fuente de todas las cosas: "Esta región es el fundamento ideal del mal (*Bösen*) y del bien: pero en estricto sentido, la causa formal del mal no es su causa activa (*wirkende*), pues veremos que reside en lo que no está realizado" (Leibniz 110, *cf.* Dörpinghaus 48).

El mal es privación y no puede ser, por tanto, el resultado de ninguna actividad, y mucho menos de la actividad divina. Dios no es la causa activa del mal, sino sólo su fundamento ideal (*cf. Id.* 48-49).

El optimismo defendido por Leibniz: la idea de que todo ocurría por una buena razón y que los males individuales eran factores aritméticos que daban como resultado una totalidad buena terminó viniéndose abajo mediante una prueba irrefutable dada por la misma naturaleza: el terremoto de Lisboa.

El terremoto de Lisboa como experiencia del Mal reflejó para muchos la cualidad moral de un Dios cruel y castigador. Pero la desazón producida por el desastre y las dudas que emergieron sobre las cualidades morales de la divinidad no produjeron tanto una reconversión hacia la imagen del Dios del antiguo testamento como una ola de ateísmo propiciada, entre otras cosas, por una concepción de la naturaleza independiente de cualquier figura divina — lo que haría que esa *tesis* (Dios mismo) dejara de "ser necesaria", como habría dicho más tarde Laplace.

Por supuesto que Schopenhauer conoce el episodio y conoce los efectos devastadores que el terremoto produjo, no sólo en la ciudad de Lisboa sino en la mentalidad de la época. A raíz de este evento el optimismo se volvió algo verdaderamente difícil de seguir sosteniendo sin provocar la indignación o el descrédito intelectual.

El ateísmo de la Ilustración que ha dado origen al pesimismo ingenioso y mordaz de Voltaire fue una de las posiciones teórico-éticas que se fortaleció mediante la crítica al optimismo moral. El pesimismo *à la* Voltaire, si bien parte de una postura teórica materialista respecto de la naturaleza, se caracteriza mejor como una actitud que impide afirmar que el mal se da para la mayor gloria de Dios, para un bien futuro que recompensará con creces los sufrimientos. Se erige en contra de la mentalidad retributiva[5] y en contra de la teleología implícita en esa especie de *aritmética* del mal.

El *Cándido* fragua un pesimismo con diversas modulaciones afectivas que van de la mirada que se compadece de la ingenuidad del personaje a la franca impaciencia frente a las consecuencias políticas de dicha ingenuidad. La historia que narra Voltaire muestra que la credulidad y supuesta pureza del alma honrada que admite sin reparos la creencia de habitar el mejor de los mundos posibles conduce a la inacción política y al conformismo.

Si bien Schopenhauer concuerda con Voltaire en varios puntos (como la crítica a la mentalidad retributiva), su pesimismo no puede compararse con ese pesimismo ateo pues la del

5 Para una lúcida y clarificadora exposición de la mentalidad retributiva ver Pollán.

primero no es una reacción frente a Leibniz que se enfoque en la inexistencia de Dios.

Nuestro autor ve, de hecho, en el *Cándido*, una confirmación *inesperada* de la teodicea leibniciana. Schopenhauer afirma:

> […] [N]o puedo concederle a tal Teodicea, ese extenso, amplio y metódico despliegue de optimismo, más mérito que el de haber dado luego origen al inmortal *Candide* del gran Voltaire; con ello, la débil excusa tan repetida por Leibniz de que a veces el mal genera el bien, ha recibido aquí una confirmación inesperada para él. Ya con el nombre de su héroe, Voltaire indicaba que solo hace falta sinceridad para reconocer lo contrario del optimismo. Realmente, en este escenario de pecado, sufrimiento y muerte, el optimismo constituye una figura tan extraña que habría que considerarlo como una ironía […]. Pero incluso a los flagrantes sofismas de Leibniz, según los cuales este es el mejor de los mundos posibles, se le puede oponer seria y honradamente la demostración de que es el peor de los posibles (2005 669).

Dejando de lado el tono jocoso del autor, es claro que para Schopenhauer Voltaire representa la otra cara de la moneda. Un exasperante optimismo obliga a un pesimismo basado en la sinceridad, casi en el sentido común.

Además, contrariamente a Voltaire, quien critica el optimismo leibniciano por orillarnos a la inacción y al conformismo, a la resignación y a la superstición del pensamiento teleológico-mágico, Schopenhauer criticará el optimismo no por orillarnos a la inacción (recordemos que concluye que sólo ésta es capaz de aniquilar la voluntad), sino por lo insostenible que resulta cuando se distingue entre posibilidad y posibilidad *real* del mundo tal y como es.

Schopenhauer se enfoca en el significado de la posibilidad en la expresión "mejor de los mundos posibles". Contrariamente a Leibniz, piensa en la posibilidad como una posibilidad real, es decir, determinada por la existencia de las condiciones para su realización. Que este mundo exista significa que las condiciones que han vuelto real su posibilidad también existen. Para que fuese todavía peor tendrían que darse nuevas y distintas condiciones de posibilidad, lo cual traería consigo la consecuencia de que el mundo perdería el difícil equilibrio en el que se mantiene y dejaría de ser (o ya habría dejado de ser).

A partir de una idea del mundo como conjunto de sinergias que se mantienen, siempre por un pelo, en equilibrio y, por tanto, en la existencia, Schopenhauer concluye que el nuestro es el peor de los mundos. Si hubiera uno todavía peor, el que tenemos ya habría desaparecido, pero no se avista en el horizonte ningún indicio que muestre su desaparición próxima. No hay ningún otro mundo posible a la vista ni la esperanza de que éste deje de existir, a menos de que ocurriese una catástrofe geológica; es decir, a menos de que irrumpiese inesperadamente un evento contingente. Schopenhauer afirma al respecto:

> pues "posible" significa, no acaso algo sobre lo que podríamos fantasear, sino lo que puede realmente existir y mantenerse. Y este mundo está construido como tendría que estarlo para poder mantenerse a duras penas: si fuera un poco peor, no podría ni siquiera seguir existiendo. Luego un mundo peor, al no poder mantenerse, no es posible, así que este es el peor de los posibles. […] Además, bajo la dura corteza del planeta moran violentas fuerzas naturales que habrían de destruirla junto con todos los seres vivos que hay en ella, tan pronto como una casualidad les permitiera actuar; en nuestro planeta esto ha ocurrido ya tres veces y probablemente vuelva a pasar. Un terremoto como el de Lisboa o el de Haití, una destrucción como la de Pompeya, son solo pequeñas y traviesas indirectas sobre esa posibilidad (*Id.* 669).

A pesar de que la postura de Schopenhauer puede acordarse con la tesis del *Mundus Pessimus*,

mediante la cual responde a la ingenuidad del optimismo teológico de Leibniz, su pesimismo no es el extremo contrario de la propuesta leibniciana. Las críticas por incurrir en aquellos "sofismas flagrantes" que derivan la necesidad del mundo del postulado de un Dios con características morales identificables con la bondad, la sabiduría, etc. y la conclusión a la que llega, a saber, que éste es el peor de los mundos posibles, no agota el significado de su pesimismo, sino que son apenas su punto de partida.

La postura pesimista de Schopenhauer va más allá de una mera oposición simple al optimismo leibniciano. Toma como punto clave de la crítica la distinción entre la posibilidad, la posibilidad real y la contingencia, pero se perfila más claramente cuando aparece una lectura del mundo *sub specie voluntatis*.

Como señala Giuseppe Invernizzi, la dinámica de la voluntad es el elemento que caracterizaría con más precisión el pesimismo schopenhaueriano (24).

En efecto, el desarrollo de la voluntad en la naturaleza se caracteriza por ser un tender infinito que no deja presagiar ningún cese. Haber alcanzado la perspectiva de la voluntad permite concluir que las condiciones para este mundo (el peor posible) siempre estarán dispuestas y que la menesterosidad a la que nos reduce será perpetuada indefinidamente.

La voluntad se resiente como una necesidad, la necesidad es resentida, a su vez, como una falta, como un dolor y sufrimiento. La crueldad y la menesterosidad del mundo natural son, así, determinaciones ulteriores de este pesimismo. En el siguiente apartado abundaré más en estos aspectos. Antes, todavía es necesario indicar que el pesimismo schopenhaueriano también debe distinguirse del fatalismo.

El fatalismo es, como dirá Schopenhauer, útil para el comercio mundano. Es terapéutico. Nos ayuda a reconciliarnos con la necesidad del mundo de la representación, con nuestros defectos y limitaciones. Nos hace estar en paz. El fatalismo es un rasgo del carácter adquirido a partir del cual percibo la necesidad retrospectiva de que las cosas hayan sucedido de tal o cual manera (resignación) y la necesidad prospectiva de una providencia que tiene la última palabra sobre el significado de mis acciones (Schopenhauer 2009 365). Este fatalismo reconoce la necesidad en el pasado y en el futuro en vistas de una consideración moral (como una enseñanza útil para ser adoptada en el trato con los demás y con uno mismo).

En la tradición de la filosofía clásica alemana el fatalismo ha sido emparentado con el panteísmo de Spinoza. Esta asociación produjo la condenación, por parte de Kant, del filósofo holandés, y su planteamiento se volvió sospechoso de pesimismo (*cf.* KUk B427). Pero Schopenhauer sabe que en el fondo "El panteísmo, […] es esencialmente un optimismo" pues:

> […] en él el mundo y todo lo que contiene posee una suma excelencia y es como debe ser: por eso el hombre no tiene más que hacer sino vivere, agere, suum Esse conservare, ex fundamento proprium utile quaerendi (Eth. IV, pr. 67): debe gozar de su vida mientras dure, en la misma línea de lo que dice el Eclesiastés, 9, 7-10. En resumen, se trata de un optimismo: por eso su parte ética es débil como la del Antiguo Testamento, llegando incluso a resultar falsa y en parte indignante (2005 740).

Schopenhauer se opone a la postura necesitarista —teodicea o fatalismo— del mundo o de la naturaleza, pero no porque desacredite la lectura causalista que marca cierta necesidad y regularidad de los fenómenos sino más bien porque no se aplica a su existencia o razón de ser.

Frente al fatalismo y la trascendencia, frente a Spinoza y todos los spinocistas, y frente a

Jacobi y la teleología que sugiere un primer principio diferenciado de aquello a lo que da inicio, Schopenhauer considera que su postura es una alternativa distinta, por lo que afirma:

> yo he sido en primero en salirme de esa alternativa, al haber planteado realmente el *tertium*: El acto de voluntad del que surge el mundo es nuestro. Es un acto libre: pues el principio de razón, que es lo único que da significado a toda necesidad, es una mera forma del fenómeno. Precisamente por eso, el fenómeno, una vez que existe, sigue su curso de forma necesaria; gracias a ello podemos, a partir de él, conocer la naturaleza de aquel acto de voluntad y, *eventualiter*, querer de otra manera (*Id.* 705).

El inicio del mundo —por lo tanto, el origen del mal— es un acto de voluntad que es nuestro. Es libre, es decir, carente de necesidad, y es el inicio de una serie de consecuencias en el mundo fenoménico. Pero ¿a qué se refiere con que es nuestro acto? Considero que esa pregunta se responde considerando el mundo fenoménico como expresión y actualización de ese acto de separación del que somos consecuencia tanto los seres humanos como la naturaleza en general.

A continuación, intentaré aproximarme al papel de la naturaleza en este posicionamiento e intentaré responder a la pregunta ¿por qué, como Schopenhauer reconoce, es la naturaleza un argumento a favor del pesimismo?

**La naturaleza como argumento del pesimismo schopenhaueriano**

Comencemos a responder aludiendo a una famosa historia que Schopenhauer refiere. La historia en cuestión describe el momento en el que dos exploradores en la isla de Java observan a una culebra acechar el nido de un pequeño animal que monta la guardia protegiendo a sus crías. La historia nos impele a apiadarnos de este último, sobre todo cuando en la narración se describe cómo el pequeño animal casi muere de terror al percatarse de la presencia de la culebra. El animal no muere, no obstante, de terror, sino por haber, él mismo, arrojándose a aquellas fauces para ser devorado. De acuerdo con el propio Schopenhauer esta historia, en tanto que sinécdoque de la dinámica de la naturaleza en genera, es "un argumento en favor del pesimismo" (*Id.* 401).

De esta historia el autor concluye también que Aristóteles tenía razón al afirmar que "la naturaleza es demoníaca, no divina" (*Ibid.*). Aunque esta no haya sido la comprensión de lo divino y demoniaco del propio Aristóteles, Schopenhauer parece querer señalar con la referencia al estagirita que no hay rastros de la bondad de Dios, sino sólo pruebas de maldad y crueldad.

Debemos preguntarnos: ¿en qué sentido es esta historia un argumento a favor del pesimismo y en qué sentido es la naturaleza "demoniaca"? ¿nos orilla al pesimismo pensar que un pequeño animal indefenso es devorado por un horripilante reptil? ¿Seremos pesimistas por juicios de valor que determinan nuestras emociones (la ardilla es más inocente que la culebra, animal que, junto con el lobo, han sido la encarnación del mal sobre la tierra)?

Considero que para Schopenhauer se trata no sólo de la indignación que podemos resentir frente a esta escena de aparente injusticia sino sobre todo del descubrimiento de la gratuidad de la crueldad. Ello lo lleva a afirmar que esta historia es un argumento en favor del pesimismo.

Pero que la crueldad sea en sí misma un motivo para abrazar el pesimismo debe precisarse. En este contexto debemos cuidarnos de suponer una valoración de tipo moral, como si la reacción pesimista estuviera motivada por el supuesto de que todo en la naturaleza debería ser bueno e inofensivo. Más bien, parece como si por su capacidad de producir en nosotros un escozor agudo la crueldad nos situase, sin mediaciones y sin mayor dilación, en la incómoda encrucijada ontológica

frente a las preguntas: ¿por qué el ser? ¿por qué no el no ser? ¿por qué todo esto?

Podría incluso afirmarse que la crueldad tiene, como el sufrimiento resentido en uno mismo, un potencial de conocimiento de un orden distinto al que se produce en la representación, o que permite el atisbo hacia una dimensión ontológica más elemental. Así como el sufrimiento nos conduce, dice Schopenhauer citando al maestro Eckhart, a la santidad como transportados por un animal veloz,[6] así, podría sostenerse, el espectáculo de la crueldad es el camino más directo para el problema de la justificación del mundo.

Schopenhauer afirma que su sistema reconoce la magnitud de los males del mundo, y ello es posible, declara, porque le antecede una base metafísica que responde a la pregunta por su origen. Dicha base metafísica es el propio origen del mundo, con el que el origen del mal coincide (*cf. Id.* 702). Su existencia es la actualización del mal: un error, o, mejor dicho, como también afirma Invernizzi, un pecado, un crimen... una crisis (*cf.* 35).

Acordemos que para Schopenhauer la crueldad en el mundo natural dispara la sensación de gratuidad y obliga, más que cualquier otra cosa, a la pregunta: por qué esto y no nada. Pero la crueldad no es el mal. Contrariamente a como lo define Leibniz, el mal es aquí comprendido como una especie de incapacidad de la privación. El mal es la imposibilidad de la nada, la permanencia del ser.

La sentencia aristotélica sugiere que para Schopenhauer la naturaleza tiene no un carácter dual, como lo sugeriría la palabra *daimon*, sino un carácter francamente malévolo. Y esa maldad no reside en algunos seres naturales, como la culebra de la historia anterior, sino que abarca todo el reino de la naturaleza. Es en la naturaleza toda que reina el mal.

Consideremos a continuación la influencia de Schelling en la postura que Schopenhauer adopta.

## El mal desde la filosofía schellingiana y la posible influencia sobre Schopenhauer

En el contexto del pensamiento schellingiano que, como se ha adelantado, debe ser tenido como el antecedente clave para comprender la metafísica de la naturaleza de Schopenhauer, el mal tiene, como para el propio Leibniz, su *fundamento* en Dios mismo. Pero a diferencia de Leibniz, el mal al que Schelling se refiere no es una privación de perfección, ni Dios es el principio causal eficiente del mundo.

El mal que reside en la naturaleza no es deducido de la diferencia entre ésta y la esencia divina caracterizada moralmente como buena. Para Schelling el mal de la naturaleza no es moral, sino ontológico. En el famoso texto conocido como *Escrito sobre la libertad* (*Freiheitschrift*) se condensan varias de las ideas en torno al origen del mal y se recupera la filosofía de la naturaleza como condición de compresión del sistema. Schelling afirma que el mal proviene de una crisis al interior de la esencia divina, la cual es llamada *infundamento*. El *infundamento* es lo que precede a todas las oposiciones. Ahí se encuentran dos positividades: el ser y el existir, pero no están opuestas, es decir, carecen de negatividad.

Dios como *infundamento* en el que residen la luz y las tinieblas no se define como "nada", sino como *no ser* de los opuestos que contiene (sin que puedan ser llamados propiamente 'opuestos', dentro del infundamento). Schelling afirma que: "sin *indiferencia*, esto es, sin un infundamento, no

6 "Eckhart para quien 'el animal más rápido que puede conducirte a la perfección es el sufrimiento'" (Schopenhauer 2005 743).

habría duplicidad alguna. […] la distinción entre el fundamento y lo existente […] es una distinción muy real que sólo se entiende y prueba totalmente desde el punto de vista supremo" (1989 154).

Cuando el ser, el ansia *o la voluntad* se ve impelido a la revelación, la naturaleza aparece como la objetivación de dicho ser y, por tanto, como no-Dios. Es su exteriorización: un fondo oscuro que aspira a la reunificación con aquello de lo que ha emergido.

Como en Leibniz, Dios se exterioriza, pero a diferencia de Leibniz y de toda la lectura eudemonista que percibe la totalidad de la creación como buena, Schelling considera que en la naturaleza se actualiza la libertad. Por definición, la libertad es la capacidad de hacer el mal (das Bösse). Éste se origina en la revelación misma, en la existencia objetiva del fundamento (ansia, voluntad) que se inicia con la naturaleza, por el principio de individuación y por la tendencia a desviarse el individuo de su idea (*Ibid.* 206, Olvera 114-116)[7].

En las *Edades del mundo*, Schelling hablará de la naturaleza interna de Dios como el lugar en donde aparece la contradicción. Aquí, dicha contradicción se base en una primera oposición de dos principios: el ser que tiene el impulso de expresarse (la existencia), y el ser en sí mismo, o la fuerza de la identidad (lo que Schelling llama *contracción*, equivalente a lo que en el *Escrito sobre la libertad* es el ser). Dios contiene, así, la identidad y la diferencia. Nuevamente la naturaleza emerge como lo otro de Dios, como la sede de la libertad[8]. Pero el mal que ella encarna no es un mal moral. Tampoco se define por ser mera privación, sino que se define como imposibilidad para el bien, para la positividad de Dios (o "no ser" en este caso).

Así como para Schelling la naturaleza es este fundamento escindido activamente del infundamento que adquiere relativa independencia del No ser, y existencia, voluntad o ansia (*Sehnsucht*), así la naturaleza es para Schopenhauer la manifestación de la voluntad y de la vida misma, es deseo de perpetuación mediante la objetivación y querer de este mundo (*cf.* Schopenhauer 2005 323).

Siguiendo a Schelling, Schopenhauer naturaliza la voluntad[9]. En efecto, la voluntad no es una facultad espiritual, psicológica, etc., sino la esencia de la naturaleza, en el sentido schellingiano. Aquí aparece la verdadera razón para hablar del *giro naturalista* que el pesimismo schopenhaueriano tomará. La cuestión de Schopenhauer es ahora la siguiente:

> por eso, cuando alguien se atreve a preguntar por qué no hay nada en vez de este mundo, no

7 Marcela García también sostiene: "De otra analogía dice Schelling explícitamente que es una manera de asimilar la distinción entre fundamento y existente en Dios a nuestra experiencia humana. ¿Cómo podríamos entender la noción de un fundamento para la existencia de Dios que no sea Dios mismo? Como un anhelo de darse a luz a sí mismo: "como no puede existir nada fuera de Dios, esta contradicción sólo puede resolverse diciendo que las cosas tienen su fundamento en aquello que, en Dios mismo, no es Él mismo, esto es, en aquello que es el fundamento de la existencia de Dios. Si queremos poner este ser al alcance humano, podemos decir que se trata del ansia que siente el Uno eterno de engendrarse a sí mismo. […] Con todo, es una voluntad que quiere el entendimiento, es el ansia y deseo de entendimiento" (Schelling 1856-1861 359, García 31).

8 "[…] freedom arose from within the ground of being, which means the outflowing of an 'other' to God through God's will (W3 257–258). This Other is nature. In the confrontation with the Other, God comes to himself and builds up to freedom – the distance to himself that the Other inaugurates allows for self-possession on the part of God" (Vanden 109).

9 De esta manera logra una interesante modificación del concepto de voluntad. Al respecto Janaway dice: "From yourself shall you understand nature, not yourself from nature" Y "With this anti-dualist thesis concerning the bodily nature of human willing, we catch merely the tip of a long strand in Schopenhauer's thinking, which could be described as a kind of naturalization of human willing, in the sense that it aims to subsume willing as merely one instance of organic process at work in nature" (141-143). Concuerdo con Janaway en la observación de que no se explica bien a bien por qué habríamos de llamarla voluntad y cómo es que podemos extenderla a toda la naturaleza.

> encuentra dentro del mundo ninguna justificación, ninguna razón, ninguna causa final de su existencia; y tampoco puede el mundo demostrarnos que existe por sí mismo, es decir, para su propio beneficio. De acuerdo con mi doctrina, la verdadera explicación es que el principio de su existencia carece expresamente de razón: es, en efecto, ciega voluntad de vivir que, como cosa en sí, no puede estar sometida al principio de razón, forma exclusiva de los fenómenos y único principio justificativo de todo porqué (*Id.* 664).

La cuestión de Schopenhauer: por qué algo y no la nada es, en términos schellingianos, la expresión de uno de los problemas teológicos más acuciantes: ¿por qué la libertad y no Dios? O bien Dios, esta positividad y ausencia de determinaciones que debe ser comprendida como "no ser", o bien la libertad en la naturaleza, la existencia del ser humano y la existencia del mundo como sede de la revelación. La encrucijada obliga una decisión (una escisión, una crisis), pero esa decisión lleva consigo el germen de su propio fracaso, toda la historia de la revelación así lo evidencia: la crisis de la que emerge el mundo y la revelación permanente de Dios vuelve imposible cualquier reconciliación. En el *Sistema del Idealismo trascendental* Schelling ya afirmaba:

> En efecto, Dios nunca es, si el ser es [*] lo que se presenta en el mundo objetivo; si Él fuera, nosotros no seríamos: mas Él se revela permanentemente. A través de su historia el hombre realiza una prueba progresiva (*fortgehenden*) de la existencia de Dios, una prueba que, sin embargo, sólo puede completarse con la historia entera. Todo consiste en que se comprenda esa alternativa. Si Dios es, o sea, si el mundo objetivo es una presentación perfecta de Dios, o, lo que es lo mismo, de la total coincidencia de lo libre con lo no consciente, entonces no puede ser de otra manera que como es. Pero el mundo objetivo no lo es. ¿O es acaso realmente una completa revelación de Dios? Pero si el fenómeno de la libertad es necesariamente infinito, el desarrollo entero de la síntesis absoluta también es infinito y la historia misma una revelación nunca ocurrida del todo (1988 603).

La libertad como fenómeno infinito impedirá para Schelling afirmar que alguna vez se volverá a cerrar aquella fisura que ha hecho aparecer el ser y la historia, como revelación divina. A esta postura Schelling la llama también una teodicea (*Id.* 584), aunque en sentido estricto, una teodicea imposible, pues como se acaba de ver, acercarse a la meta final, que es la reconciliación de Dios y el mundo, está condenada a nunca ocurrir.

El *panteísmo* de Schelling implica que la naturaleza es la consecuencia de que Dios pasara de la posibilidad al ser (*cf.* Vanden 118). Pero a diferencia de un Leibniz, este acto es reversible... reversible hacia el fundamento irracional del ser. La revelación tendría que pasar entonces nuevamente por un estado "natural", tendríamos que "regresar" a la naturaleza que no es lo bello y armónico sino lo irracional y ciego. Pasar por la voluntad y no por la razón[10]. Schopenhauer parece seguir de cerca a Schelling aquí cuando sostiene que sólo en este ámbito, el de la voluntad, se puede alcanzar la liberación —el no ser, Dios, o la nada— pues sólo aquí, en este estrato elemental de la realidad, estamos más cerca del infundamento. Sólo negando este último vestigio podemos realmente tener la revelación de la nada.

El mal en la naturaleza es la clave del pesimismo de Schopenhauer no sólo porque impida la realización de la historia como teodicea, como desarrollo de la autonomía del ser humano, como sostiene del Estal, siguiendo la lectura de Odo Marquard en torno al papel de la filosofía

10 Este es el momento problemático que señala Odo Marquard en su análisis sobre la teodicea en Schelling. Indica, además, que un vértigo intelectual parece apoderarse de Schelling, quien abandona el capítulo sobre el papel de la naturaleza en la historia de la revelación, no sin antes indicar que El arte tiene el poder apotropaico de conjurar el mal y el terror que produce la naturaleza (*cf.* 105).

de la historia como avatar secular de la teodicea (15); sino porque obliga a admitir que existe una condición ontológica que ha producido que el mundo sea en lugar de que no sea.

Para la comprensión del pesimismo schopenhaueriano leído desde la clave de su giro naturalista lo que más importa es la comprensión de la naturaleza como ansia infinita. La naturaleza, en su carácter de manifestación secularizada del fundamento divino del que habla Schelling en el *Escrito sobre la libertad*, siempre será.

Lo anterior nos conduce a admitir que el pesimismo schopenhaueriano no es un pesimismo psicológico, moral o religioso, sino un pesimismo ontológico. Lo que distingue a Schopenhauer de otros pesimismos es que está sustentando en una metafísica de la naturaleza en la que ésta no encuentra razón de ser ni, lo que es peor, posibilidad de dejar de ser. El pesimismo metafísico reside, así, no sólo en que haya ser en lugar de nada, sino en que ese ser, vinculado él mismo en permanencia a la posibilidad constante de no ser —de ahí su maldad en términos teológicos, su incompletud[11]—, siempre será, a pesar de que sería preferible que no fuera: "Y hay más: muy pronto concebimos el mundo como algo cuya no existencia no solo sería pensable, sino incluso preferible a su existencia" (Schopenhauer 2005 189). "De hecho, la ausencia de toda meta, de todo límite, pertenece a la esencia de la voluntad en sí, que es una aspiración ilimitada. […] Justamente eso es lo que sucede con cualquier aspiración de todos los fenómenos de la voluntad. Toda meta alcanzada es a su vez comienzo de una nueva carrera, y así hasta el infinito" (*Id.* 195).

En términos schellingianos, el ansia que impulsa a la individuación impedirá eternamente la reconciliación. En términos de Schopenhauer, la voluntad de vida perpetúa el drama de la imposibilidad radical de la nada.

## Conclusiones

El pesimismo Schopenhaueriano exige situarnos en otro puesto de observación, el de la filosofía. Sólo desde ahí, piensa Schopenhauer, es posible teorizar la esencia del mundo. El pesimismo implica, por ello, una *Intuición intelectual*[12] que permita observar que este es el peor de los mundos

11 Marquard afirma: "[…] se manifiesta que esa naturaleza que siempre se encuentra de algún modo bajo el signo de la "posibilidad", mantiene, precisamente por ello, relaciones con la nada absoluta: su originariedad e inmediatez aparentemente benefactoras se desenmascaran como un foco de anonadamiento: como compulsión a luchar y destruir, como "impulso de muerte". Lo que a partir de ahora oprime en la naturaleza anteriormente salutífera es su carácter irreparable: el "eterno retorno de lo mismo" la "constricción a la repetición" (103).

12 Schopenhauer mismo afirma: "En esa enigmática visión tendríamos que permanecer si la naturaleza nos fuera dada solo desde fuera, o sea, de forma meramente objetiva, y tuviéramos que admitir que, así como es captada por el conocimiento, también ha nacido de él, es decir, dentro del ámbito de la representación, teniendo así que mantenernos dentro de ese terreno para descifrarla. Pero las cosas son de otra manera y nos está permitido mirar en el interior de la naturaleza, en la medida en que ese interior no es sino nuestro propio interior, en el que la naturaleza, alcanzado el nivel más alto hasta el que se ha podido extender su actividad, se halla iluminada inmediatamente por el conocimiento en la autoconciencia. Aquí se nos muestra la voluntad como algo *toto genere* distinto de la representación en la que la naturaleza se halla desplegada en todas sus ideas; y ahora, de un golpe, se nos ofrece la explicación que nunca se podía encontrar por la vía meramente objetiva de la representación. Así que lo subjetivo da aquí la clave para la interpretación de lo objetivo" (2009 398). Respecto del concepto de intuición intelectual Eduardo Brendão afirma: "We must remember what Schopenhauer calls intellectual intuition. Properly, it is the intuition given by the senses, space and time – namely, the yield of the first root of the principle of reason. In this sense, he is not far from Kant […]. Nevertheless, if we want to place the problem of intellectual intuition in relation to the German Idealism we must […] go beyond the words used by Schopenhauer. He frequently wrote against the intellectual intuition of Schelling and Fichte at the same time that he claimed against Kant that all intuition is intellectual […]. The knot of the problem of the intellectual intuition in Schopenhauer's philosophy is inside his thoughts about art and the self-consciousness, the faculty of the fourth

posibles y que su no existencia sería preferible a su existencia. La filosofía, afirma Schopenhauer, es una visión clara del mal y la maldad del mundo. El mundo debe ser claramente percibido como aquello que no debería ser, como el origen mismo de la maldad (*cf. Id.* 210).

El bien y el mal adquieren un significado distinto al nivel del discurso sobre la voluntad. El mal en la naturaleza que nosotros observamos es la crueldad y, en mayor medida, la insatisfacción permanente. Por su parte, el bien en el mundo fenoménico es la satisfacción. Pero el bien y el mal desde la perspectiva axiológica de la metafísica schopenhaueriana se vinculan a los conceptos de ser y no ser. Mientras que el ser existente implica el error, el pecado y el mal —o la crisis del infundamento, según es comprendida por Schelling—, y está encarnado en la naturaleza, el bien es el cese de toda objetivación, el triunfo de la nada.

**Referencias bibliográficas**


Brendão, Eduardo. "Schopenhauer, between Kant and German Idealism. The notion of intellectual intuition in Schopenhauer's Philosophy", *Law and Peace in Kant's Philosophy*. *Law and Peace in Kant's Philosophy*. Eds. Terra, Ricardo R, de Almeida, Guido A. & Ruffing, Margit. Berlin Boston: Walter de Gruyter, 2008: 299-310. doi 10.1515/9783110210347.5.299.

Thoreau, Henry David. *Caminar*, edición bilingüe. Trad. Alexia Halteman. Ciudad de México: Impronta casa editorial, 2014.

del Estal Sánchez, Héctor. "Schopenhauer y la disputa del pesimismo". Tesis. Universidad de Salamanca, 2017.

Dörpinghaus, Andreas. *Mundus pessimus. Untersuchungen zum philosophischen Pessimismus Arthur Schopenhauers*. Würzburg: Könighausen & Neumann, 1997.

García Romero, Marcela. "La actualidad como Prius del fundamento en el *Escrito sobre la libertad*", Schelling *y Heidegger. El principio de la libertad y las derivas del mal*, ed. Crescenciano Grave. Ciudad de México: Itaca/UNAM/Universidad Pompeu Frabra, 2021: 12-92.

Gill, Michael. "Shaftesbury on the Beauty of Nature". *Journal of Modern Philosophy*, 3 (1): 1, (2021): 1–28. doi:10.1017/CCOL0521621062.011

Leibniz, Gottfried, Wilhelm. *Die Theodizee*. Trad. A Buchenau. Hamburgo: Meiner, 1968.

Pascal, Blaise. *Pensamientos*. Trad. Gabriel Albiac. Madrid: Tecnos, 2018.

Invernizzi, Giuseppe. *Il pessimismo tedesco*. Florencia: La nouva Italia editrice, 1994.

Janaway, Christian. "Schopenhauer's Pessimism". *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999: 318-343.

Hühn, Lore. "Die Wiederkehr des Verdrängten. Überlegungen zur Rolle des Anfangs bei Schelling und Schopenhauer", *Schopenhauer Jahrbuch*, Vol. 86, (2005): 55-69.

_____, "Die intelligible Tat. Zu einer Gemeinsamkeit Schellings und Schopenhauers." *Selbstbesinnung der philosophischen Moderne. Beiträge zur kritischen Hermeneutik ihrer Grundbegriffe*, ed. Iber Christian/ Pocai R. Dartfort: Cuxhaven, 1998.

Kant, Immanuel. *Crítica de la Facultad de juzgar*. (KUk) Trad. Aramayo. Madrid: Machado libros, 2003.


root" (309).

Marquard, Odo. *Dificultades con la filosofía de la historia*. Trad. Enrique Ocaña. Valencia: Pretextos, 2007.

Olvera, Zaida. "Schelling y el problema de la libertad como continuación de la filosofía de la naturaleza ¿Hay *mal* en la naturaleza?", *Schelling y Heidegger. El principio de la libertad y las derivas del mal,* ed. Crescenciano Grave. Ciudad de México: Itaca/UNAM/Universidad Pompeu Frabra, 2021: 97-128.

Pollán, Tomás. Conferencia "La biblia en la Filosofía: el libro de Job". 18 dic. 2017. https://www.instituthumanitats.org/es/documentos/audios/6-6-la-biblia-en-la-filosofia-el-libro-de-job

Emerson, Ralph Waldo. *The annoted Emerson*. Ed. David Mikics. Massachusetts: The Belknap Press/ Cambridge University Press, 2012. Capítulo *Nature*.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Ed. y trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Introducción Arturo Leyte y Volker Rühle, Barcelona: Anthropos, 1989.

_____, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Ed. Karl Friedrich August Schelling, Cotta, Stuttgart / Augsburgo, 1856-1861.

_____, *Sistema del idealismo trascendental*. Trad. Rivera de Rosales y V. López Domínguez. Barcelona: Anthropos, 1988.

Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación* II. Trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2005.

_____, *El mundo como voluntad y representación* I. Trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2009.

Vanden Auweele, Dennis. *Exceeding Reason. Freedom and Religion in Schelling and Nietzsche*, Berlin, Boston: Walter de Gruyter, 2020.

REVISTA DE FILOSOFÍA
CUADERNOS DE PESIMISMO

**NÚMERO 1 | 2022 | 56-67**
**Recibido: 22-11-21| Aceptado: 10-01-22**

# DE LAS IDIOSINCRASIAS DEL PESIMISMO COMO VIRTUDES CARDINALES DE TODO FILOSOFAR

## OF THE IDIOSYNCRASIES OF PESSIMISM AS CARDINAL VIRTUES OF ALL PHILOSOPHIZING

*H. W. Gámez*
Universidad de Barcelona, España

**Resumen**

Del pesimismo se podría decir lo mismo que los emisarios persas dijeron a Darío I de las polis griegas: "se alza en torno a un foso". ¿Se puede hablar de un pesimismo filosófico? Para dar respuesta a tal titánica pregunta se antoja necesario establecer los puntos centrales del así llamado pesimismo. Así pues: ¿qué tienen en común Giacomo Leopardi, Julius Bahnsen y Peter Zapffe? ¿La tesis de que la existencia es algo que no debería ser, o tal vez la de que el sufrimiento es directamente proporcional a la sofisticación de la autoconciencia? En vez de enfrentar las diversas tesis, juzgo más provechoso el enunciar unas mínimas idiosincrasias pesimistas que se alzan como virtudes típicamente filosóficas, tal vez así se aparezca con claridad lo que a nosotros, los pesimistas y voluntaristas, nos resulta un perogrullo: El espíritu eminentemente filosófico del pesimismo.

**Palabras clave:** Pesimismo, Voluntarismo, Extrañamiento, Radicalidad, Contestatario

**Abstract**

The same thing that the Persian emissaries said to Darius I of the Greek polis could be said of pessimism: "it stands around a hole." Can we speak of a philosophical pessimism? To answer such a titanic question, it seems necessary to establish the central points of the so-called pessimism, now, what do Leopardi, Bahnsen and Zapffe have in common? The intuition that existence is something it shouldn't be or perhaps the thesis that suffering is directly proportional to the sophistication of self-awareness? For every pair of pessimists who share intuitions, there is another pair with whom they are not related thematically. I consider it more profitable to enunciate some minimal pessimistic idiosyncrasies that stand as typically philosophical virtues, perhaps this way it will clearly show what we pessimists and voluntarists find a truism: The eminently philosophical spirit of pessimism.

**Keywords**: Pessimism, Voluntarism, Strangeness, Radicality, Rebellious

*Il genere umano non crederà mai né di non saper nulla, né di non essere nulla, né di non aver nulla a sperare. Nessun filosofo che insegnasse l'una di queste tre cose, avrebbe fortuna ne farebbe setta, specialmente nel popolo: perché, oltre che tutte tre sono poco a proposito di chi vuol vivere, le due prime offendono la superbia degli uomini, la terza, anzi ancora le altre due, vogliono coraggio e fortezza d'animo a essere credute*[1].

Leopardi

## Introducción

Seguramente no exista en filosofía un término más coloquialmente utilizado y más mal entendido que el de "pesimismo". No es inusual encontrarnos con él en programas televisivos, noveluchas y charlas de cafetería. Suele esgrimirse contra todo aquel que no ofrece una perspectiva halagüeña o esperanzada sobre el transcurrir del mundo, y como el lenguaje filosófico no es sino primo lejano de ese hablar provinciano y simple de que todos hacemos uso en nuestra vida diaria, no es de extrañar que incluso en nuestro gremio exista un desconocimiento y mal uso del mismo. Tanto es así que bien podría tomarse la escueta definición de pesimismo popular más arriba esbozada y añadirle el adjetivo "filosófico" para esbozar la definición (simplista) del pesimismo docto, a saber, toda aquella filosofía que ofrece una perspectiva lóbrega respecto al mundo y la existencia en general.

En este sentido, puede decirse que el pesimismo no es más que el tono de una filosofía o cosmogonía, que puede aparecérsenos en contextos y registros variopintos y dispares. Se suele citar a Giacomo Leopardi, poeta italiano de finales del XVIII y principios del XIX, como padre espiritual del así llamado pesimismo: "Leopardi, poeta y filósofo, negaba —el primero en Europa— las alegrías del mundo, hacía la suma exacta y terriblemente dura de nuestros dolores; presentaba la vida como un mal sin remedio […] El autor de la *Historia del género humano* fue en realidad el fundador del pesimismo dogmático" (Hippolyte 78). También hace falta tener en cuenta que el término se acuñó probablemente por oposición al optimismo de Leibniz[2], especialmente tras el famoso terremoto de Lisboa. Se aprecia entonces que el pesimismo se expresa como antítesis del optimismo, pero como el pesimismo —del mismo modo que el ser según Aristóteles— se dice en muchos sentidos (*cf.* Aristóteles, Met., 1003b), así también ocurre con el optimismo.

Podría considerarse pertinente dibujar un esquema genérico de los rasgos fundamentales del pesimismo, entre los cuales deberían constar tanto la tesis antinatalista —o sea, la tesis conforme a la cual es preferible cejar en el empeño de gestar nuevos individuos— como la de la "disepignosia", es decir, la tesis de que la conciencia humana trajo consigo los sufrimientos y penurias que aquejan al hombre (*cf.* Ligotti 2017). Menciono quizá los rasgos más típicos del pesimismo, aunque sin duda la lista es luenga en demasía. Tan variados son los atributos del así llamado pesimismo —y se conjugan en cada autor, filósofo o poeta, con un azar tan inasible como la herencia genética lo hace en los vástagos de la naturaleza— que se me antoja, no ya imposible, sino absurdo el pretender encorsetarlo en un catálogo de términos preseleccionados. De mayor interés me resulta el destacar los puntos fundamentales de aquella otra familia filosófica usualmente asociada al pesimismo, a

1 "El género humano no creerá nunca no saber nada, no ser nada, no poder llegar a alcanzar nada. Ningún filósofo que enseñase una de estas tres cosas haría fortuna ni haría secta, especialmente entre el pueblo, porque, fuera de que todas estas tres cosas son poco a propósito para quien quiera vivir, las dos primeras ofenden la soberbia de los hombres, la tercera, aunque después de las otras, requiere coraje y fortaleza de ánimo para ser creída" (Leopardi 1959 226)

2 Se acostumbra a citar la obra *Cándido o el optimismo* —novela firmada bajo el seudónimo Monsieur le docteur Ralph, y aunque tradicionalmente ha sido atribuida a Voltaire este nunca llegó a reconocer su autoría— como una de las primeras obras en que apareció propiamente el concepto. La obra es una pretendida sátira al optimismo leibniziano.

saber, el voluntarismo, y solo a fin de poder delimitar adecuadamente cuales son aquellas virtudes que presentaría aquel, dejando clara constancia de su potencia filosófica.

Por voluntarismo debe entenderse todo sistema filosófico que coloque a la voluntad como epicentro ontológico de la existencia. Ahora bien, esa voluntad puede adoptar muchos matices, de modo que la heráldica voluntarista despliega su envergadura con la misma variedad con que lo haría un pantone. Por ejemplo, podemos encontrar un voluntarismo monista, claramente representado por Arthur Schopenhauer, mientras que sus principales acólitos, Philipp Mainländer, Julius Bahnsen o Eduard von Hartmann, defendieron con mayor o menor firmeza el pluralismo. Por otra parte, esa voluntad puede ser entendida como eminentemente irracional o bien como, pese a carecer de razón, amparada por una lógica trascendental que la conduciría hacia una redención[3] del todo; o bien, por mencionar la tesis de Bahnsen, esa voluntad puede ser entendida como contradictoria, alógica, y autoescindida (*cf.* Bahnsen 1882).

Si bien el voluntarismo suele implicar un pesimismo —a pesar de que podemos encontrar cierto voluntarismo optimista— la implicación inversa, que todo pesimismo implica un voluntarismo, es falsa. En efecto, en el momento en que la voluntad entra en escena el mundo deviene ciertamente pésimo, ¿qué clase de esperanza puede haber en un mundo que, esencialmente, se mueve conforme a la pura pulsión del deseo, sin objetivo ni fin? Pero del hecho de que la voluntad sea el ser del mundo no se deriva el hecho —de acuerdo a ciertos voluntaristas célebres— de que no exista una teleología. Éste sería sin duda el caso de Mainländer, en cuya filosofía las voluntades individuales, si bien constituyen el ser en sí del fenómeno, son no obstante arrastradas por la cinética de la unidad trascendente, que se habría atomizado, según él, en vistas de una redención futura en la nada absoluta. Para concluir y asentar claramente esta intuición, la de que no todo voluntarismo implica un pesimismo, solo cabe recordar la filosofía de von Hartmann, la cual ha llegado a ser caracterizada como "pesimismo optimista".

Siendo como son las características del voluntarismo muy diversas según el filósofo de que tratemos, cuanto más deben serlo las del pesimismo, pues mientras el primero se inscribe dentro de una familia filosófica bien delimitada, al segundo lo encontramos por doquier, pues no es descabellado decir, por ejemplo, que Kafka es ciertamente pesimista, o que al menos tiene rasgos tales y, del mismo modo, podemos encontrar voluntaristas ciertamente optimistas. Ciorán, Camus y el propio Nietzsche pueden ser tachados en ocasiones de pesimistas, por mucho que —y en especial a este último— se les asocie más cómodamente con un cierto pesimismo heroico o vitalismo.

El pesimismo, en general, es más un sentir que un filosofar, a pesar de que esa desazón, que agudiza la mirada en tanto que no permite al espíritu ensoñarse con las fragancias falsificadoras de la buenaventura, invite a las reflexiones más oportunas y acertadas. El voluntarismo, en cambio, representa el sustrato filosófico sobre el que acostumbra a germinar el pesimismo, pero si lo que procuramos es fundamentar en algo nuestras aseveraciones debemos guardarnos, juzgo yo, de esgrimir ampulosas sentencias desalentadoras, las cuales no pocas veces cumplen la mera función de revestir nuestros afectos dolosos de falsa altisonancia. El objetivo es, pues, colocar al pesimismo en el lugar que le corresponde, que no es otro que el del escrutinio filosófico sagaz y sincero, del

3 El concepto "redención" es fundamental e idiosincrático tanto para el pesimismo como el voluntarismo. Consiste en la tesis de que la voluntad, ya sea única o plural, puede resarcirse de su condición, esto es, aniquilarse para no perpetuar la lógica del deseo y del sufrimiento. El modo mediante el cual se alcanza dicho estado redimido varía significativamente entre uno u otro filósofo, pudiendo consistir en una negación de la voluntad de vivir, en el caso de Schopenhauer, o en la mortificación de la voluntad individual para alcanzar el *nihil negativum*, si hablamos de Mainländer. (*Cf.* Schopenhauer 2003 660-665)

cual podemos desviarnos si nos dejamos embelesar por la comodidad poética que todo lo lánguido y mortecino acostumbra a imprimir en el alma de los seres humanos.

La potencia del pesimismo radica precisamente en su escepticismo, en ese ojo de halcón que, sobrevolando las parcas tierras de la vida, nos permite aguzar la mirada e identificar un problema donde aparentemente no lo había. Este es, precisamente, el espíritu del filosofar, el encontrar un enigma en lo cotidiano. Pero incluso entre los miembros de nuestra familia parece languidecer en ocasiones ese pesimismo, que debería ser atesorado como una virtud; quiero decir, el pesimismo, en tanto que temple o matiz de un filosofar, debe mantener toda su fuerza, o sea, debe ser ante todo contestatario, no conformarse con bellas frases, sino lanzarse al barro, escarbando como las hienas en el fango en busca de los astillados huesos de la carroña, apeteciendo el nutritivo tuétano.

Se nos pregunta entonces respecto al pesimismo, si acaso puede decirse que exista una filosofía pesimista o un pesimismo filosófico. Para responder, sería pertinente pasar revista a alguno de los pesimistas decimonónicos e indagar si en sus filosofías se acentúa o descafeína el pesimismo, pero como no puede hacerse esto sin recurrir a una vaga definición del término, y pretendiendo guardarme como lo pretendo de redactar una lista de sustantivos, diré que podemos entender el pesimismo como la tonalidad de aquella filosofía o cosmovisión que se enfrenta sin paliativos a la crudeza de lo real.

Indico que el pesimismo es más un estado afectivo que una filosofía *in stricto sensu* y ello precisamente porque no puede delimitarse un término medio o elemento comúnmente compartido por todo pesimista. Es corriente que en el habla natural refiramos a toda forma de entender y concebir el estado de cosas de la existencia como "una filosofía", y tal vez esta intuición del vulgo no vaya mal encaminada, pues, ¿qué es la filosofía de Hegel o la de Kant o, en suma, la de todo edificio sistemático, sino una muy elaborada forma de ver las cosas? Engalanado con conceptos, el discurso sistemático acostumbra a embellecerse y quedar revestido por una cierta aura de sofisticación docta, pero así como el pálido cuerpo de la vieja emperifollada se nos presenta con toda la fuerza de la elegancia cuando ocultan las arrugas y las manchas de la piel que anuncian senescencia los caros vestidos, pero después, tras la noche festiva, se nos aparece con toda su fragilidad anciana, precisamente al desvestirse para ocupar sus pocas energías en el reconfortante sueño, asimismo, digo, el megalómano sistema se descubre con toda su simplicidad y franqueza cuando le restamos los endemoniados términos y los complejos sofismas.

Como vengo diciendo, podría ofrecerse aquí una elaborada exposición de los rasgos y características tópicas del pesimismo; pero teniendo en cuenta que podemos rastrear las huellas de este sentir tanto en Calderón como en Schopenhauer, pasando por Schelling o Michelstaedter, juzgo más fructífero sugerir unas mínimas notas fundamentales que vengan a mostrar qué hay en el pesimismo que le emparenta con la *vis* filosófica. ¿Por qué escoger el antinatalismo o la primacía del dolor respecto al placer como categorías fundamentales del pesimismo, si, entre todos los taciturnos poetas y sabios que abrazaron de este o aquel modo a la "tradición" que ahora nos ocupa, podría uno señalar a algún autor que, apareciéndosenos como claramente pesimista, no defendiese tales tesis? Más provechoso encuentro pues indicar unas pocas idiosincrasias usualmente asociadas al pesimismo y ofrecer, muy someramente, una relación con el sentir filosófico en general.

**Del extrañamiento pesimista del mundo como virtud filosófica**

Pocas idiosincrasias tienen más tópicamente consenso en relación a la filosofía que la cuestión del extrañamiento del mundo. Es de sobra conocida la historia de la esclava tracia narrada por Platón en el Teeteto. Allí se cuenta que, estando Tales atribulado en sus pensamientos, cayó a un pozo por

andar indagando los cuerpos celestes en la oscuridad nocturna, y que una sirvienta de Tracia se rio "diciendo que quería saber lo que pasaba en el cielo, y que se olvidaba de lo que tenía delante de sí y a sus pies" (174 a – 175 a).

Ya en esta anécdota se nos sugieren dos formas de extrañamiento: por una parte, el filósofo, en general, se extraña de las cosas típicamente cotidianas, es decir, no parece estar intrigado por los quehaceres de la vida, no ocupa su tiempo ni su pensar en los pormenores del mercado, en la usual cháchara de los hombres en la calle ni en las muchas y diversas preocupaciones que suelen aquejar a las personas. No hay que ser frívolo con todo esto empero, el filósofo (y por extensión el pesimista), come, pasea, defeca —tal como acostumbraba hacer Diógenes de Sinope— e incluso ama, según se suele decir. A este respecto es pertinente recordar la crítica, la cual incurría con todo en una burda contradicción performativa, que solía hacérsele a Schopenhauer cuando, pese a predicar la negación de la voluntad de vivir mediante el ascetismo y el rechazo a los placeres, se le solía ver comiendo salsa a cucharadas en algún café. Los filósofos no son santos, por mucho que pretendan parecerlo o se los procure mostrar de tal modo, especialmente por parte de todos aquellos fanáticos que no son capaces de encontrar deleite en una filosofía si no es erigiendo tótems y escapularios a sus autores predilectos.

Este extrañamiento de las cosas cotidianas de la vida no es una minucia para lo que ahora nos ocupa, en cierto modo el pesimista lo prescribe y predica. Tal vez encuentre en ello la fuente de ese típicamente recomendado retiro del mundo, rayano las más de las veces en la costumbre ermitaña, que muchos de nuestros queridos pesimistas han solido recomendar. Por ejemplo, cuando Mainländer indica que algunos de aquellos que han enardecido su voluntad mediante el conocimiento y "que consideran segura la redención por la muerte, están, ciertamente, desarraigados del mundo […] Uno cortará completamente con el mundo y huirá a la soledad, como se mortifican los penitentes religiosos" (242).

También podría traerse a colación aquella recurrente metáfora schopenhaueriana en la que el filósofo asciende a la cumbre de la montaña y, una vez otea desde la altura el nacimiento del sol en un nuevo día, se desembaraza del falsificador *principium individuationis*, captando la esencia única de cada individuo: "Solamente el punto de vista más elevado, que todo lo abarca y todo lo tiene en cuenta, puede proporcionar la verdad absoluta" (Schopenhauer 2009, 42); o aquella otra en la que compara a quien así ha adquirido una comprensión profunda de la existencia con el espectador que, reclinado y apoltronado en su butaca, observa el teatro de la vida sin participar de él, subiendo al escenario para, entre bambalinas, contemplar, entre ajeno y hierático, la comedia de la existencia.

Ciertamente, el pesimista se encuentra de suyo en el paréntesis de la vida, así como el filósofo en su paroxismo reflexivo, en tanto que ese extrañamiento es la condición de posibilidad de la adecuada indagación de las cosas. Así como un investigador que colocara cruelmente a un ratón, en un laberinto formado por espejos, afanándose este en perseguir las decenas de reflejos de un queso cercado en el centro del laberinto por transparentes placas de metacrilato —de modo que solo aquel es consciente de que todas esas imágenes no son más que sombras— asimismo, el que da un paso atrás para colocarse en el *mutis* de la vida está, si no capacitado para la correcta aprehensión de las cosas, al menos sí predispuesto para ello.

Hay empero otro extrañamiento sugerido por la famosa anécdota en relación al pesimismo. El primero podría ser llamado *extrañamiento estético*, pues estéticamente se coloca el hombre ante la vida cuando filosofa, y estéticamente se encuentra el pesimista cuando la contempla con la cercanía y a la vez distancia del espectador. Sin embargo, el segundo extrañamiento es, claramente, de corte *ético*. No se habla aquí de ese frívolo maravillarse de todas las cosas, como usualmente hace el niño

o el adolescente diletante. En todo encuentran estos un gozo, todo se les antoja nuevo, digno de mención y reseñable, pero en sus aletargados sentidos, excitados por el empacho de vívidos estímulos, no hay espacio para el escrutinio. Tales, si bien es cierto que encontrara placer en su indagar en el cielo nocturno, no alzaba la cabeza tanto por deleite, sino más bien por incomprensión. El pesimista va más allá, pues no comprende el estado de cosas, descubre en el mundo una anomalía, algo que no puede ser. Al constatar la preponderancia del sufrimiento respecto al placer acaba por traducir este "no poder ser" en un "no deber ser", con lo que descubrimos la exégesis intuitiva del ya mentado antinatalismo. En este sentido, ese extrañamiento ya no tiene una connotación espacial, ya no representa una perspectiva alejada, sino que acaba emparentado con un rechazo, en tanto que hay algo en el mundo que violenta el escrúpulo del filósofo, despertando su aversión.

Así pues, el pesimista lleva el sentir filosófico hasta sus últimas consecuencias, o al menos radicaliza su espíritu, hasta el punto de que la realidad no solo se le aparece como algo problemático, en el sentido de que debe ser algo que precisa de explicación, sino que se le acaba antojando un problema auténtico, esto es, algo que precisa de una solución urgente. La solución es de sobra conocida.

**De la radicalidad pesimista como virtud filosófica**

Directamente emparentada con lo anterior, encontramos la radicalidad, esto es, la voluntad de llegar a los principios o sentido último de las cosas, el descender desde el tallo, sin quedar deslumbrados por el cáliz de la flor, hasta hendir la tierra, escarbando en busca de la cofia.

En *Parerga y Paralipómena* Schopenhauer dice:

> Los dos primeros requisitos para filosofar son estos: primero, tener la valentía de no guardarse ninguna pregunta en el corazón; y, segundo, llevar a la conciencia clara todo lo que se entiende por sí mismo, para concebirlo como problema. Por último, para filosofar realmente, el espíritu ha de estar verdaderamente ocioso: no debe perseguir ningún fin ni, por lo tanto, estar guiado por la voluntad, sino que ha de entregarse por entero a la enseñanza que le imparten el mundo intuitivo y la propia conciencia (2009 34).

Veamos pues en qué medida, y siguiendo las prescripciones de la estrella polar del pesimismo, se cumplen tales requisitos dentro de la familia filosófica que ahora nos ocupa.

"No guardarse ninguna pregunta en el corazón", ¿acaso existe filósofo que no haga esto? Pues en la medida en que a uno se le aparece como extraño el mero hecho de que aquello que tenemos ante los ojos sea realmente sí mismo, o el hecho de preguntarse en qué medida el Ser lo colma todo o no, ya parece sugerir que todo filosofar que aborda estas cuestiones típicas no se guarda ninguna pregunta en el corazón. Ahora bien, existen ciertas regiones que no todo filosofar cuestiona, es decir, incluso el espíritu más agudo y problemático siente como evidentes en sí mismas ciertas cuestiones que, en tanto que perogrullos, no se plantea como problema. Seguramente, aquello más evidente en sí mismo, y que de suyo acostumbra a recibir un reconocimiento generalizado, es *el valor de la vida* misma. Debe reconocerse que el pesimismo tiene el monopolio de esta cuestión, hasta el punto de que el aparecérsenos súbito de dicha pregunta a lo largo de la lectura ya manifiesta una cierta profecía autocumplida, quiero decir, quien se pregunta por el valor de la vida usualmente es el pesimista y, en tanto que así, la respuesta al interrogante respecto a qué prima más en la existencia, si el sufrimiento o el placer, se decanta siempre, por la hegemonía del primero.

Ahora bien, el valor de la vida no puede negarse filosóficamente desde un mero cálculo

matemático, ni siquiera desde una valoración cualitativa del sufrimiento respecto del placer, por mucho que grandes pesimistas del pasado procuraran reafirmarse en sus tesis desde semejantes estrategias. Preguntarse por el valor de la vida exige sospechar, ya de antemano, de todas aquellas confianzas y seguridades en las que el hombre apoya su espíritu desde el origen de los tiempos.

Atónitos ante la virulenta fuerza de la naturaleza se tallaron deidades en madera y piedra con la esperanza de que las súplicas y los holocaustos ofreciesen una mayor bonanza; o se le rindió pleitesía a una deidad invisible y transmundana mediante genuflexiones y ritos con los que albergaban los hombres las mismas esperanzas; y ciertamente no importa mucho a qué época dirijamos nuestros ojos en busca de una mayor serenidad espiritual, pues se sabe, y es evidente por sí mismo, que si hay algo que caracteriza al hombre es su connatural cobardía pagana, su innata servidumbre y, en fin, la mezquindad oculta en las oscuridades de su alma o expuesta a plena luz del día. Que le quiten al hombre su dios que este le empezará a rezar a cristales de sal, o al progreso, o a los sistemas políticos, o al devenir de la historia —que cuenta y afecta más bien poco al desenvolvimiento orgánico de la existencia, al modo en que en poco o nada conmueve a nuestras vidas cotidianas que un león anciano sea derrocado por algún macho pletórico— en suma, a lo que sea.

Lo relevante aquí no es tanto el hecho de que el pesimista no tenga dios, lo cual podría ser cuestionado, sino el hecho de no asumir ni aceptar *a parte ante* los cómodos recursos con que tradicionalmente se ha maquillado a la existencia para dotarle de una docilidad que, a todas luces, no corresponde con su carácter real. Esto solo es posible si existe anteriormente una incomodidad para con la vida, un cierto grado de disgusto que no permite embotarse en la cotidianeidad y los quehaceres diarios, así como no podía dormir la princesa por haber un guisante debajo de su colchón.

Así pues, el pesimista no se guarda ni siquiera la pregunta que se interroga por la condición de posibilidad de todas las preguntas, que es el estar vivo, es decir, incluso la vida en su dimensión moral se le antoja un problema. Asimismo, si Platón está en lo cierto en el Fedro (66c-68b), Cicerón en las *Tusculanas* (1, 30, 74) y Montaigne en sus ensayos (83), cuando dicen que filosofar no es sino aprender a morir, entonces, nadie más capacitado para el quehacer filosófico que el pesimista, pues tal y como (según se cree) sentencia Catón: *Non metuit mortem qui scit contemnere vitam*[4].

Cabe aquí hacer un apunte, y ello solo porque el pesimista radical, esto es, aquel que abandera como suyo el estandarte del escrutinio filosófico, no se las tiene que ver con un discurso programático necesitado de una defensa, es decir, el pesimista no necesita defenderse ni justificar la pertinencia de su actitud. Podría pensarse que el pesimismo está enfrentado con el optimismo —lo cual por cierto anuncia ya una derrota, pues la categoría "pesimista" recoge a un cuanto concreto y delimitado de autores emparentados a su vez con una familia filosófica específica, mientras que los así llamados optimistas pueden ser todos aquellos que sencillamente no son pesimistas; ya hablemos de dogmáticos, realistas, idealistas o cuantos otros se quieran—. Podría pensarse que en el pesimismo existe cierto afán de mejoramiento de la humanidad, como si el filósofo procurase, con su mordaz crítica y lóbrega mirada, apuntar a los males de la existencia humana, a sus veleidades frívolas, con la intención de erradicarlas con un diluvio purificador, empapando así de nutritivas aguas la fértil tierra, antaño árida. Más bien al pesimismo sería un rocío de fuego, de tal modo que bien se le podrían adjudicar las palabras que Lucas le atribuye a Cristo: "Fuego vine a echar en la tierra; ¿y qué he de querer, sino que se encienda? […] ¿Pensáis que he venido para dar paz en la

4 No teme a la muerte quien desprecia la vida.

tierra? Os digo: No, sino disensión" (1988, Lc 12 49.51).

Asociar al pesimismo con la lucha contra el gran demonio ideológico de nuestra generación, a saber, la apología del optimismo y la felicidad, en el fondo lo único que logra es edulcorar al pesimismo, arrancarle esta propiedad radicalizante típicamente suya, para así mostrarlo al público como una pócima o veneno farmacológico, como si en el pesimismo se encontrase el secreto, el *sancta sanctorum*, de la felicidad auténtica. Es, simplemente, otra manifestación de la estrategia con que procuran algunos defender la filosofía o, en este caso, el pesimismo, asumiendo el discurso que confunde lo práctico (que es un término ético) con lo instrumental (que es un término industrial). La filosofía, así como el arte y el pesimismo, no sirve para nada. ¡No se debe procurar venderlos como productos, asegurando al populacho que tienen una utilidad instrumental, porque en realidad ni la tienen, ni deben tenerla, ni quieren tenerla! El pesimismo no sirve para curarnos de esa enfermedad contemporánea a la que se suele denominar "tiranía de la felicidad", y si lo hace es de forma secundaria y meramente accesoria. Argüir de esta manera supone incorporar, como digo, el discurso instrumental al escrutinio filosófico. Si alguien pensase así no habrá entendido que el tuétano del pesimismo no haya felicidad alguna en derredor, en tanto que denuncia, de hecho, la falsa apariencia de tal dicha, como aquel enfermo que, por haber tomado un analgésico, sintiendo paliados sus síntomas, cree haber sanado, cuando en realidad solo le basta olvidar la hora en que debe tomar de nuevo la píldora para que sus achaques regresen revitalizados. El pesimismo no es un tónico contra la ligereza, sino un profiláctico; es a la filosofía lo que la amputación a la cirugía, en oposición al hierro candente que se empecina en cauterizar la herida, sin comprender que el miembro en el fondo está carcomido por la gangrena.

Parafraseando a Gabriel Celaya, el pesimismo toma partido hasta mancharse, se tira al barro, hurgando en el cieno de la vida, y mientras otros encuentran al fondo una realidad más profunda y una buenaventura más real, el pesimista encuentra, sencillamente, un pozo negro.

La razón de todo ello, y el motivo por el cual traigo esto a colación, es el destacar la radicalidad pesimista, que no persigue ningún progreso real, sino el núcleo último de la realidad. Algunos indicarán que pueden verse resquicios de esos delirios utópicos en von Hartmann o incluso en Schopenhauer, en sus famosos *Aphorismen zur lebensweisheit*, donde ciertamente indica que hay que aprovechar las breves ocasiones de felicidad que la vida tenga a bien darnos, pero cabe recordar que en la introducción a la misma obra nos advierte de que no está tomando la enseñanza de su metafísica desde una perspectiva ética, sino que aborda la cuestión eudemónica desde la óptica de lo que podríamos denominar *mundo de la vida*, o sea, se aborda la cuestión de la felicidad en un grado comprensivo inferior al que nos otorgaría la atalaya de la metafísica voluntarista:

> De este concepto de "sabiduría de la vida" se sigue además que nos inclinemos a amar la vida por sí misma, y no solo por miedo a la muerte; y, también, que deseemos que su duración no tenga fin. Ahora bien, si la vida humana se corresponde con ese tipo de existencia o, cuando menos, si es que acaso podría corresponderse, es una pregunta que, como se sabe, niega mi filosofía, mientras que la eudemonología, en cambio, presupone su afirmación. […] Para poder desarrollar yo mismo una eudemonología no he tenido más remedio que prescindir aquí por entero del elevado punto de vista ético-metafísico al que conduce mi propia filosofía. Así pues, toda la exposición que se ofrece en el presente tratado descansa en gran medida en una acomodación, en cuanto permanece en el punto de vista común, el empírico, y se aferra a ese error (Schopenhauer 2009a 335).

También puede verse un movimiento similar, quiero decir, la defensa de que el pesimismo actúa a favor del desarrollo y mejoramiento de la existencia humana, en Mainländer, por ejemplo, cuando este eleva a la más alta cumbre de la actividad moral a aquel que, aprehendiendo la deriva

necesaria desde el ser hasta el no ser, luche por la humanidad en pro del Estado Ideal (*cf*. 227-315). Ciertamente, Mainländer se expresa en estos términos, pero no porque ese estado de bienestar, libre de la ardua carga del trabajo, así como de los dolores del nacimiento, la vejez y la muerte, sea un fin en sí mismo —algo que sí se implica tácitamente en el discurso ahora criticado— sino que habla en estos términos solo porque es la condición de posibilidad de la redención y, en tanto que así, representa un estado necesario por el que peregrinar para lograr ese tránsito desde el ser hasta el *nihil absolutum*.

Es en aquello y no en esto donde encuentro la gran idiosincrasia del pesimismo, en su esfuerzo por tematizar el *qué* del mundo, al margen de apósitos, lenitivos reconfortantes o grandes ensoñaciones, y ello porque el pesimismo es en sí mismo (juzgo yo) *descriptivo* que no *prescriptivo*, o sea, es ocioso en un sentido schopenhaueriano: "no persigue ningún fin ni, por lo tanto, está guiado por la voluntad, sino que se entrega por entero a la enseñanza que le imparten el mundo intuitivo y la propia conciencia". Es justamente por esto por lo que el pesimismo ha estado tradicionalmente apartado de los canales de divulgación y de las aulas magnas académicas, pues él procura, tan solo, despejar la vereda del conocimiento de toda su maleza, sea esta la opinión vulgar, falseada por los sentidos, la aparente existencia de la felicidad o la posibilidad misma de un mejoramiento de la vida en la Tierra.

**De la incredulidad contestataria del pesimismo como virtud filosófica**

"Los animales filosóficos son feroces por nacimiento, e incluso su afán de destrucción está propiamente dirigido a su propia especie" (Schopenhauer 2009 35), no extraña entonces aquello que algunos dicen de Diógenes, que prescribía el canibalismo (Onfray 2002 123).

La filosofía se ha caracterizado tradicionalmente —hasta el punto de que se la llegue a criticar a este respecto— por no ser progresiva, es decir, por no obtener resultados. Esta intuición, que atraviesa el alma misma de la disciplina, se encuentra ya en la reacción sofística, a causa del fracaso explicativo de los primeros físicos, pero podemos encontrar rasgos de la misma en Descartes, Kant, el positivismo y, en fin, en prácticamente toda tradición y filósofo. A fin de cuentas, como ya indica Schopenhauer, el filósofo exige que se abandone todo lo que se creía conocer hasta el momento, todo saber o certeza, sea firme como columnatas o frágil como una casita construida con espadañas.

La soberbia filosófica, tan atractiva a fin de cuentas, conduce al filósofo a rechazar toda producción anterior como errada y, sí, es cierto lo que indica Mainländer, que ninguna teoría sale de la nada sino que consiste en un perfeccionamiento, en un rumiar sin fin lo que nuestros predecesores nos legaron, pero no es menos cierto el hecho de que, cuando uno empieza a filosofar, y no meramente a redactar tratados doxográficos (tediosos e insufribles *ad nauseam*) debe sacar la guadaña y rebanar cuellos. La altivez filosófica es prácticamente una declaración de estilo.

El pesimismo, que es contestatario por naturaleza, encuentra en esta *praxis*, usualmente considerada un defecto, su virtud y la eleva a la máxima potencia, hasta el punto de que no solo entra en combate con las huestes filosóficas en general, sino que se enfrenta a las propias cohortes pesimistas. Por eso es tan cuestionable el manido concepto, muy dudoso sin duda, de "escuela schopenhaueriana". ¿Realmente ha existido una plétora de acólitos del maestro que, como discípulos difundiendo el mensaje del Reino de los Cielos por el desierto, divulgaron las enseñanzas del Buda de Frankfurt? Los grandes pesimistas y voluntaristas del siglo XIX, a saber, Mainländer, Bahnsen y Hartmann, son sobredimensiones de alguno de los puntos de la filosofía de aquel, quienes elevaron a su máxima expresión ora la redención, ora el irracionalismo, ora el monismo de *Die Welt als Wille*

*und Vorstellung* respectivamente. Por oposición a lo que se nos dice en *Parerga y Paralipómena*, que los idólatras, los falsos filósofos, en suma, los sectarios incapacitados para la reflexión propia, no son más que lentes de aumento de los errores de su maestro, los mal llamados "schopenhauerianos" son la lente de aumento de una de las múltiples facetas de la filosofía de Schopenhauer, cuya obra, por su carácter caleidoscópico, exige aniquilar las caras restantes del prisma cuando se traslada una de ellas al epicentro del ser metafísico de la existencia. Recuérdese, si aún queda duda de ello, cómo se enfrentó Mainländer al monismo de Schopenhauer, o Bahnsen a su concepto de la redención y del arte como lenitivo, apuntando que "los amigos del arte han sido seducidos desde hace mucho con la seguridad de que lo bello garantiza la única pausa de reposo" (Bahnsen 35-36).

Se podría decir a este respecto que, si el animal filosófico es feroz por nacimiento, hasta el punto de atacar a los de su misma especie como si de un tiburón toro se tratase, desgarrando a dentelladas la elaboración de sus antepasados hasta hacerla girones, el pesimista sería, más bien, como las ascidias, que devoran su propio cerebro para gestar otros órganos más competentes.

Pero a esto podrá responderse que los pesimistas se pelean entre ellos del mismo modo en que lo hicieran los kantianos y neokantianos o los hegelianos. ¿Quién no se ha enfrentado más a sus propios camaradas que los marxistas? A fin de cuentas, este es el estigma del filósofo, que hace alarde de la disensión como herramienta para su pensar. Si bien es cierto que el pesimista no es el único que disiente, sí es cierto que parece albergar en sí una mayor predisposición para hacerlo y ello en virtud de lo dicho más arriba, pues en tanto que siempre insatisfecho con aquello que le rodea, estando como lo está siempre con la llaga abierta, encuentra su ánimo predispuesto para rastrear las flaquezas de toda comodidad teórica, de tal manera que incluso al sistema más sofisticado o a la creencia más nimia o reconfortante, le encuentra un problema. El pesimista se escora entre los escollos filosóficos como una serpiente marina a la espera de hincar los colmillos, descargando su bilis negra; es en esto donde radica su dimensión contestataria, la cual nace precisamente de su inconformismo congénito. Si Sócrates era comparado con un tábano, molesto, pero esencialmente inofensivo, el pesimista debe ser emparentado con la *Vespa mandarinia*, capacitada para clavar su aguijón en las zonas tiernas —ocultas a la vista como las ingles a la luz— de un sistema que procura disimular aquellos apéndices y colgajos que le harían ruborizarse. No es de extrañar entonces que los académicos y los doctos doctores rehúyan con tanto afán de los pesimistas, pero estos se acomodan apaciblemente en la soledad de su avispero, "felices" de su ostracismo, pedigrí no pocas veces de lo acertado de sus críticas; el zumbido de las moscas les desconcierta y el hedor de los excrementos en que se posan les repugna.

El ostracismo, consecuencia lógica de su incredulidad militante, no será visto por el pesimista como una condena, sino ciertamente como una gracia y ello por dos motivos: por una parte, es signo y galardón de sus aptitudes y agudeza, ¿quién abandonaría a un necio o invertiría todo su empeño en ocultarle al público, si no fuese porque el que vocea ha encontrado el talón de Aquiles de aquella pompa que, en el fondo, no era ninguna otra cosa que fantasmas y prestidigitaciones? Por otra parte, el abandono multitudinario al que le condenan coloca al pesimista en la arcada del quehacer filosófico, o sea, en el extrañamiento del mundo.

## Colofón

Han podido rastrearse, de forma muy somera, algunas de las virtudes típicamente atribuidas al carácter eminentemente filosófico y, escudriñando la *vis* pesimista en paralelo, se ha observado como éste, ya desde una perspectiva voluntarista o no, atesora un pequeño racimo de idiosincrasias que le hermanan con aquel carácter. No es, por supuesto, que el pesimismo sea la actitud propiamente

filosófica, mucho menos representa la conclusión necesaria de toda investigación tal. Como ya he indicado más arriba, estas virtudes cardinales que yo he propuesto aquí —las más intuitivas a mi juicio, habida cuenta de que podrían esgrimirse tantas otras más— pueden adscribírsele a todo filosofar sereno y honesto, ahora bien, dado que no se nos pregunta respecto a cuál es la tradición o actitud propiamente filosófica, sino, recuérdese, en qué medida podemos hablar de un pesimismo filosófico, o sea, hasta qué punto el pesimismo tiene algo que aportar a la filosofía y su histórico desenvolvimiento, he considerado oportuno traer a la luz un perogrullo, lo cual, en tanto que obviedad, permanece en el claroscuro de la conciencia, pues todas las cosas que se nos antojan evidentes acostumbran a quedar ocultas a la vista, pasando desapercibidas, y una vez se ha colocado el ojo sobre ellas, mostrándose a plena luz del día su presencia, reparamos en lo mediocre de su enunciación, exclamando todos, entre extrañados y ofendidos: ¡Pues claro!

Este enunciar lo obvio es lo que me he propuesto en el presente opusculito, pero, a fin de cuentas, ¿no se les ha criticado a los filósofos tradicionalmente por acabar incurriendo en afirmaciones obvias que nadie pondría en duda? ¿acaso hay algo más perogrullesco que la sentencia parmenídea "el ser es y el no ser no es?" (DK 28 B1) Ciertamente, al filósofo se le acostumbra a sancionar por una cierta ironía, en tanto que mediante la enunciación de lo evidente —la identidad del ser consigo mismo, la fundamental presencia del yo en los actos mentales, etc. — acaba incurriendo en los filosofemas más titánicos; al pesimista le ocurre del mismo modo. Por tomar una afirmación típica, la de la existencia del sufrimiento, nadie negará que esto es un hecho evidente, una veleidad tan obvia que su mera enunciación se antojaría estúpida. Ahora bien, el pesimista, como todo buen filósofo, toma esta afirmación intuitiva para acabar concluyendo algo que, a todas luces, desde la perspectiva del pensar mundano, se antoja antiintuitiva, a saber, que la vida es el mayor de los infiernos, que "querer es esencialmente sufrir, y como vivir es querer, toda vida es por esencia dolor. Cuanto más se vive más se sufre. La vida no es más que una lucha por la existencia. El dolor la acompañará siempre hasta la consumación de los siglos" (Schopenhauer 1967 59).

Creo haber dado suficientes razones e intuiciones, a pesar de parcas, para persuadir de que el pesimismo, si bien a mi juicio no puede ser considerado una filosofía *per se* —y ello solo en virtud de la gigantesca diversidad de las tesis que vendrían a defender los pesimistas canónicos— sí es empero, como es obvio, una actitud propiamente filosófica.

Quizá sea aquí, en esta oquedad que la actitud pesimista nos cede, donde encontremos futuramente el espacio para filosofar, a fin de constituir un nuevo pesimismo, uno para nuestra época, o sea, un pesimismo *perennis*, y bien podrían tomarse, a modo de coordenadas de este nuevo pensar, las tres breves y escuetas virtudes cardinales de todo buen filosofar, idiosincráticamente pesimistas, a modo de astrolabio o estrella dorada que guíe por esta vereda que nos ha quedado abierta durante tantos siglos. En una especie de profecía autocumplida, quienes se afanen en esta empresa, si acaso alguien tuviese a bien atender a mi sugerencia, podrán experimentar en la propia carne el estigma —que hace las veces de virtud— de aquellos pesimistas decimonónicos, quienes por ostentar *in extremis* la virtud de la radicalidad y lo contestatario, resultaron extraños al mundo, siendo condenados al ostracismos; pero ¿quién no nos dice que es allí, en esa vagar eterno por el desierto de la academia, donde el pesimista encuentra su felicidad, así como Diógenes la encontrara bajo el sofoco del sol, la desnudez y la carcajada de quienes le llamaban perro?

**Referencias bibliográficas**


Aristóteles, *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2011.

Bahnsen, Julius. *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt*. Leipzig: Th. Grieben's Verlag, 1882.

_____, *Lo trágico como ley del mundo y el humor como forma estética de lo metafísico*. Trad. Manuel Pérez Cornejo. Valencia: PUV, 2015.

Bernabé, Alberto. *De Tales a Demócrito, Fragmentos presocráticos*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1995.

*Biblia del diario vivir*, Caribe, Nashville, 1988.

Cicerón, *Tusculanas*. Trad. Antonio López. Madrid: Alianza, 2010.

Fierens-Gevaert, Hippolyte. *La tristeza contemporánea: Ensayo sobre las grandes corrientes morales e intelectuales del siglo* XIX. Trad. Andrés Torrente. Madrid: Imp. Del Asilo de Huérfanos del S.C. de Jesús, 1900.

Ligotti, Thomas. *La conspiración contra la especie humana*. Trad. Antonio Santos. Madrid: Valdemar, 2017.

Mainländer, Philipp. *Filosofía de la redención*. Trad. Manuel Pérez Cornejo. Madrid: Xorki, 2014.

Montaigne, Michel. *Ensayos*. Trad. J. Bayod. Barcelona: Acantilado, 2007.

Onfray, Michel. *Cinismos: Retrato de los filósofos llamados* perros. Trad. Alcira Bixio. Barcelona: Paidós, 2002.

Platón, *Teeteto*. Trad. Santa Cruz, Mª, Vallejo, Á. y Cordero, L. Madrid: Gredos, 2006.

Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación II*. Trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2003.

_____, *Parerga y Paralipómena I y II*. Trad. Luis Fernando Moreno. Madrid: Valdemar, 2009a.

_____, *Parerga y Paralipómena II*. Trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2009b.

_____, *El amor, las mujeres y la muerte*. Trad. A. C. Gavaldá. Barcelona: Librería Cervantes, 1967.

Vicente de Beauvais. *Tratado sobre la formación de los hijos de los nobles*. Ed. Idelfonso Adeva y Javier Vergara. Madrid: UNED, 2011.

REVISTA DE FILOSOFÍA
CUADERNOS DE PESIMISMO

**NÚMERO 1 | 2022 | 68-85**
**Recibido: 17-11-21| Aceptado: 20-12-21**

# PESIMISMO E INDIVIDUALIDAD
# BREVE EXPLORACIÓN SOBRE LOS FUNDAMENTOS DEL PESIMISMO EN EL PENSAMIENTO MODERNO

## PESSIMISM AND INDIVIDUALITY. A BRIEF EXPLORATION ABOUT THE FUNDAMENTS OF PESSIMISM IN MODERN THOUGHT

*Carlos David García Mancilla*
Universidad Nacional Autónoma de México, México

**Resumen**

El presente escrito pretende señalar que ciertos fundamentos de filosofía moderna descansan sobre una perspectiva pesimista acerca de los individuos humanos. Particularmente los conceptos de sujeto y de sistema. Para ello se retoman cuatro sistemas filosóficos cuestionando en ellos el origen del sujeto y el papel adverso en que estos sistemas explicativos del mundo dejan a la individualidad. En las filosofías de Descartes y Kant se aborda la diferencia que realizan entre el sujeto y el individuo a partir de una negación de este último. En las filosofías de Leibniz y Schopenhauer, por su parte, se resalta el lugar desventajoso en que posicionan a la individualidad.

**Palabras clave:** pesimismo, optimismo, individualidad, sistema, sujeto

**Abstract**

This text aims to demonstrate that certain fundamental ideas in modern philosophy lay on a pessimistic perspective towards human individuality. Specifically, the concepts of subject and system. In order to support this, we consider four modern philosophical systems questioning in them the origin of the modern concept of subject and the adverse place in which these systems position individuality. In Descartes and Kant´s philosophy the difference they forge between the subject and the individual is pointed. A difference built through the denial of the latter. In Leibniz and Schopenhauer´s philosophy it is highlighted the disadvantageous place where they leave individuality in their systems.

**Keywords:** pessimism, optimism, individuality, system, subject

## Introducción

Con frecuencia la filosofía modera ha dejado a la individualidad en manos del pesimismo. No es, considero, trivial esta apreciación en la medida en que hay una diferencia apreciable entre una versión pesimista del mundo o de las personas. Es más, o menos difícil encontrar algún sistema o pensador que de antemano contemple a la totalidad con ojos pesimistas. Y aunque todavía no se barrunta aquí siquiera una clarificación de lo que quiera decir una perspectiva pesimista, se podría afirmar que es más frecuente que la filosofía vea a este sistema-mundo como el mejor de los posibles que como lo contrario. Incluso Schopenhauer, con su fama a veces tan malentendida de pesimista, aceptaría que "cualquiera es dichoso en el estado en que es todas las cosas, y desdichado si es sólo una" (2003[b] 361). El conjunto, pues, suele ser entendido y explicado como un todo ordenado, racional, armónico, incluso bello; no así sus elementos que, en este sentido, no suman un todo.

Pareciera igualmente trivial esta primera tesis que se arroja, pues el dolor, el mal, la tristeza y la muerte le suceden siempre a la individualidad o a los seres individuales y eso en modo alguno es un secreto sino más bien una obviedad. Pero, como escribió Nietzsche (*cf.* 2016), los filósofos suelen tomar las creencias populares y exagerarlas o, como es ahora el caso que se busca mostrar, se las toma como premisas fundamentales sin exponerlas claramente. En efecto, las obviedades en filosofía suelen no ser tales. Aquí se propone centrar la atención en ciertas características de dos de los conceptos centrales de la filosofía moderna que podría señalárseles como, justamente, fundacionales. Estos son el sujeto y el sistema. Sin embargo, no se abordarán como tales —para ello hay una larga lista de textos en donde la reflexión se centra en aquellos conceptos y que directa o indirectamente aquí se evocan —, sino en aquello que apartan. Como se mencionó, lo que se deja de lado al construir filosofías y sistemas centrados en el sujeto es al individuo. Aunque no es un simple dejar de lado. Aquí se propone que este "dejar de lado" a la individualidad es esencial para la construcción de los sistemas y la solidez del sujeto moderno. Así, tampoco se trata de una mera eliminación. El sistema moderno no puede simplemente suprimir a los entes ni a ente alguno que no quepan en su estructura. Todo tiene cabida y lugar; aunque en específico al individuo humano se le destina un lugar *pésimo*. A costa del pesimismo individual se construye la estructura universal.

Para explicar y sostener estas afirmaciones se evocarán cuatro sistemas filosóficos de la Modernidad. Aquellos de Descartes y Kant se retoman en específico para visibilizar la mencionada relación y separación entre sujeto e individuo. Por otra parte, las filosofías de Leibniz y Schopenhauer lo serán para una operación similar, pero sobre el lugar del individuo dentro del sistema-mundo. Por supuesto, de antemano se señala y admite que lo aquí propuesto no puede ser considerado como una interpretación acerca de todo el pensamiento moderno. Aquello que la misma Modernidad en la filosofía sea es un asunto de inmensa complejidad, diversidad y riqueza que apenas y podríamos abordar en un texto tan breve como el presente sin perder el hilo conductor de aquello que sí se busca decir. Con todo ello, sigue resultando innegable la preponderancia de estos dos conceptos —sujeto y sistema— en la filosofía moderna, por lo que la perspectiva con la que aquí se abordan tampoco se considera como tangencial.

Finalmente, el pesimismo aquí se entiende, en un primer momento, de manera simple e incluso de sentido común, aunque irá ganando especificidad a lo largo del texto. De esta manera, se parte de la palabra misma y de su contrario. Contrastado con su usual antónimo, el optimismo, en el pesimismo el ser humano se encuentra en una condición *pésima*, pues además del dolor, el mal y la muerte, se carece de *optimidad*. Óptimo es lo que se acopla, lo que cabe con exactitud, lo idóneo, que nada le falta o sobra para cumplir aquello para lo cual existe. El individuo humano, pues,

nunca cabe en su vida; siempre se desborda o carece. Parafraseando a Schopenhauer, ha llegado invariablemente demasiado tarde para la felicidad (*cf.* 2000 51).

## La distancia del Yo

La relación entre sujeto y objeto —que funge como premisa y punto fundamental de problematización en una parte apreciable de la tradición filosófica moderna— tiene tras de sí de manera casi invisible pero también de manera indeleble otra relación que ahora se busca analizar, aquella que hay entre el sujeto y el individuo. A cualquier lector de las filosofías que habremos de abordar le resultará claro que sujeto e individuo no son lo mismo. Aunque, digamos, ambos necesariamente deben ser un "yo". Y como la claridad no es distinción, no se puede atinar de manera inmediata a qué se refiere esa obvia diferencia ni qué implica esa necesaria semejanza. Esta primera perspectiva de la individualidad en relación con el sujeto que se aborda busca, inicialmente, señalar esta diferencia no muy frecuentemente abordada ni siquiera por los filósofos modernos mismos, así como la manera en que casi tácitamente se trasluce en sus escritos. En un segundo momento se plantean las implicaciones e importancia de la misma dentro de la filosofía moderna y aquellas de Descartes y Kant específicamente. Es de importancia pues aquí se propone que aquella, la diferencia entre sujeto e individuo o, más precisamente, el proceso de desindividuar al *yo*, es el fundamento del *cogito* cartesiano y del sujeto de la práctica kantiano. Por último, y tomando en cuenta esta importancia fundamental y fundacional, se muestra la manera en que esta diferencia finca igualmente las bases del pesimismo dentro de la filosofía moderna. Un pesimismo que se ancla en sus raíces y alimenta las ramas y el follaje.

De una u otra manera, en la individualidad y, señaladamente en la persona[1], transcurren los métodos y las aseveraciones generales de estos dos primeros filósofos[2]. Desindividualizar es uno de los pasos más importantes de sus métodos. Borrar todo lo que forja la unicidad —el ser uno y el ser único— del individuo abre las puertas a la universalidad. Sin embargo, este proceso no es apuntado claramente en sus textos. Incluso podría decirse que no es la intención de los pensadores abstraer e, incluso, negar a la individualidad. Podría decirse que han olvidado que han olvidado al individuo como se señalará primero en la filosofía de Descartes.

I. Al sujeto cartesiano —aquel que cimbra la filosofía y acaso inaugura su nueva perspectiva — el método mismo de Descartes le encuentra, como se mencionaba, a través de una operación de desindividuación. Experiencias, recuerdos, historia, pasiones, la tradición misma, creencias y conocimientos que Descartes tenía las hace a un lado. La imaginación pone todo contraejemplo posible para hacer dubitable cualquiera de las marcas que el sujeto tiene de la persona Descartes. Y lo dubitable no es simplemente una hipótesis, pues todo aquello que pueda no ser verdadero se le toma como falso, según afirma el filósofo.

Sin embargo, Descartes propone su método y sus resultados como una fábula. De manera que este sujeto en un primer momento puro, lejano y sin mundo material es un supuesto. Incluso con la indubitabilidad de su verdad, es una afirmación provisional. Pues, como sucede también con Kant, el interés de su filosofía está centrado en la práctica, en la ciencia del bien y del mal. Además,

1 No hay que confundir, por supuesto, al *principio de individuación*, cuya tradición dentro de la filosofía le hace referirse no sólo a seres humanos sino a la manera en que pueda decirse que algo es uno. Aquello que hace que una persona sea tal bien podría denominarse principio de *personificación*. Sin embargo, el término "persona" conlleva una carga moral y política dentro de la filosofía que no es adecuado mezclar por ahora. Por ello emplearé el término "individuo" que, además, es el que los filósofos aquí invocados emplean.

2 Particularmente en Kant esta afirmación se hace tomando en cuenta las dos primeras críticas.

Descartes, como individuo, no puede hacer sin más abstracción cabal del mundo en el que actúa, padece y vive. Así, dentro de esta primera fábula del sujeto, hay una necesidad, fuera del propio método cartesiano y propia de la persona Descartes, de otra fábula, aquella de su moral provisional, acerca de la que tanto se ha escrito.

Abonando brevemente a la discusión, ciertamente es un despropósito hacer coincidir la ciencia del bien y del mal —buscada por Descartes como la copa del árbol de la ciencia— con la moral provisional. No solamente porque aquella moral de la fábula del individuo, la moral provisional, es muy lejana a los criterios de claridad y distinción, sino porque se propone aquí que la aparición de la moral provisional en los escritos cartesianos obedece a razones distintas de aquellas de la ciencia y del propio método. En efecto, ni el Yo puro del sujeto ni el desarrollo del método que busca certezas absolutas requieren en momento alguno de un supuesto como aquel que se define justamente por la dubitabilidad como lo es la moral provisional. Es Descartes, se decía, como individuo, el que propone ese requerimiento —esa fábula en la que se suspende la ciencia por la acción— dentro de la fábula del Yo puro para la que "es momento de pensar y no de actuar" (1875 247).

Es notorio que Descartes no haga la distinción de las perspectivas que aquí se plantean; a saber, aquellas del Yo del sujeto y el yo del individuo. Ora Descartes habla de manera personal, sobre todo al enumerar la serie de creencias dudosas que posee, ora lo hace desde el Yo universal del sujeto cuando es no solamente evidente que se trata de yoes distintos, sino que el mismo método cartesiano lleva a esta distinción. La moral definitiva, o la ciencia del bien y del mal, supondría la aclaración y postulación de un puente entre ambos yoes distintos, pues la individualidad es siempre un "este cuerpo" y el alma-razón es solamente una y es universal. Aquella unión, como es sabido, pende dentro de la obra cartesiana de la claridad y distinción de las pasiones del alma que son, como insiste Descartes, tanto del alma como del cuerpo.

No es el problema a resolver por ahora qué implicaciones hay para las pasiones en el sistema cartesiano el encontrarse en una especie de "medio camino" entre la individualidad y la universalidad a la luz de la idea de la distancia entre los planteados yoes, sino ensalzar justamente la distancia. El sujeto cartesiano surge esencialmente de la negación de la individualidad. El método cartesiano es un método de radical purificación en la que el residuo, la sustancia pura del Yo del sujeto, conserva solamente al pensar —la racionalidad— y la conciencia del pensar mismo, que es lo que hace de ambos seguir siendo "yoes". No se trata de una trivial lista de marcas específicas como las experiencias, memorias o cuerpo, sino que es aquello que define en específico al Yo del sujeto. Así, pues, el sujeto moderno, que toma de la filosofía cartesiana su modelo, es, desde sus mismos fundamentos, una negación de la individualidad.

Sin embargo, no hay de manera clara atisbos de pesimismo en lo que se ha mencionado de Descartes. La individualidad que ha dejado alejada del sujeto puro no se encuentra en una posición desdeñable, apesadumbrada o *pésima* en su sistema. De hecho, su filosofía más bien siempre buscó una unidad entre la ciencia y la vida, una reunificación entre el *yo* individual y el sujeto. Y él no lograruna moral definitiva solamente deja en entredicho a la vida, al "hombre real"[3]. A pesar de ello, el modelo cartesiano del sujeto y su separación y negación de la individualidad trasciende

3 En una de las cartas a la princesa Elizabeth (1875 125), Descartes declara que hay tres géneros de cosas primitivas, la extensión, el pensar y la unión entre ambos. Sin embargo, la naturaleza simple de las dos primeras nociones que las hace claras con eminencia para el entendimiento, se embota en su la unión. Desde el momento en que se la considera como unidad de diversos, la simplicidad se esfuma. Pareciera que esta tercera sustancia, como dice Hamelin (154.), no es sino un puro nombre. Sin embargo, Mattéi (37) señala que esta unión, pues, se refiere al "hombre real". Que es la interpretación con la que aquí se coincide.

marcadamente hacia las filosofías sucedáneas en las que la posición de la individualidad en los sistemas deja en muchos casos a ésta en desamparo y en esa posición siempre desventajosa y *pésima* que se ha señalado. Y es acerca de tres de aquellos sistemas de los que se hablará en lo que sigue.

II. Un resultado similar aunque mucho más encaminado a nuestros propósitos[4] se puede observar en la filosofía kantiana, y específicamente en el contraste existente entre la *Crítica de la Razón Práctica* y la *Antropología*[5]. Kant asume que las ideas de la metafísica, imprescindibles para la coherencia de la razón práctica, no son en modo alguno objetos de conocimiento. Se trata de ideas vacías. Sin embargo, tomadas tales ideas como una de las acepciones de la *cosa en sí*, las ideas de Dios, la libertad y el alma son demasiado específicas como para referirse a una mera *cosa en sí* de la cual nada, por definición, sabemos. A diferencia de la *cosa en sí* que sirve de base al fenómeno, aquella que hace las veces de límite del conocimiento en general, o aquella que es el *Yo* de la apercepción, las ideas de la razón —al menos la libertad—, tienen una forma de presencia. La libertad, dice Kant, es un concepto teóricamente vacío al carecer de intuición y que, sin embargo, tiene una "aplicación real que se manifiesta *in concreto* en las convicciones o máximas" (2000 99, 66). Tales convicciones y máximas, que son siempre empíricas si se dirigen a un objeto y al deseo del objeto, tienen un correlato trascendental que es la forma general de la máxima pero escindida del deseo: la ley moral. En Descartes, como se señaló, la convicción o ímpetu por poner en entredicho al sujeto en la moral provisional fue tejida no sólo por la libertad, facultad infinita del cogito, sino también por la necesidad del propio Descartes, como individuo, que se resistía a dejar a la vida y a la acción en el olvido. En el caso de la filosofía de Kant no es muy distinto. Él mismo considera que la investigación acerca de la razón pura en su uso especulativo tiene una importancia eminentemente teórico-académica, mientras que la investigación práctica no conoce tales límites.

En efecto, poca cosa sería la razón si solamente fuese entendimiento. Si invariablemente se pretende siempre conocer más de lo racionalmente posible, es porque la razón es más que entendimiento. La libertad "ha estado desde hace mucho tiempo en la razón de todos los hombres, incorporada a su ser" (*Id.* 105, 125). La razón niega sus propios límites teoréticos. Pero es "siempre sólo una y la misma razón la que, ya sea bajo el aspecto teórico o bajo el aspecto práctico" (*Id.* 121, 144) tiene "una necesidad inevitable [...] de una unidad completamente sistemática de sus conocimientos" (*Id.* 91, 108). La razón sólo parece llegar a un contento consigo misma a través de la metafísica. Por ello la razón especulativa ha de subordinarse a su uso práctico; de otro modo se "generaría una contradicción de la razón consigo misma" (*Id.* 122, 145). Y siendo esta subordinación e ímpetu de transgresión el lugar natural de la metafísica, esta última tiene como su objeto a la libertad.

La libertad es *cosa en sí* no por ser un mero objeto indeterminado[6]. Las estructuras *a priori* de la representación, aun siendo espontáneas según señala en la *KRV*, Kant las propone como

4 Como se ha mencionado, uno de los propósitos es hacer evidente el pesimismo presente desde los fundamentos de los pensamientos filosóficos modernos, aunque sea señalando solamente algunos de ellos y, en el caso particular de Kant, centrándonos solamente algunas de sus obras. En ellas, aquel lugar en que se posiciona a la individualidad del que se ha hablado es mucho más evidente.

5 La estructura del sujeto y el Yo puro en la *Crítica de la Razón Pura*, aunque de inmensa relevancia e interés, no se tomará en cuenta para la presente reflexión. Hay, por supuesto, una continuidad entre ambas críticas y no se niega ni abstrae el papel del Yo de aquella primera crítica, sino que más bien se le supone.

6 Dentro de los múltiples sentidos en que se puede señalar a la *cosa en sí* se encuentran los siguientes: aquello que subyace al fenómeno y que se encuentra fuera de nuestras posibilidades de conocimiento en tanto que estructura; aquello que demarca o delimita los límites del conocimiento en general y del cual, al menos, sabemos que es; aquello que no puede ser fenómeno porque es el fundamento del fenómeno, en el caso de la apercepción; y aquello que, aun teniendo un contenido específico como las ideas de la razón, no poseen en contraste intuición alguna que les respalde. Esta última forma de la *cosa en sí* es la que correspondería a la libertad.

pasivas. Como Descartes, la percepción es un vacío de acción. Por ello la práctica no es reductible a la mera representación. En la práctica el sujeto no sólo percibe, sino que crea al objeto. Ese afán de infinitud que Heidegger (*cf.* 24) señala en la metafísica kantiana, sólo es asequible en la práctica. Ciertamente no puede haber experiencia del inicio de una cadena causal en sentido absoluto o de la creación de la nada de una representación. De hecho, las más de las antinomias y paralogismos de la razón son fruto del exceso causal.

Sin embargo, la causa *noúmeno* refiriéndose a la libertad, aun supeditando la razón teorética a la práctica de manera que no haya contradicción de la razón consigo misma, tropieza en su efectividad con el individuo al dirigirse específicamente a las acciones, cuya causa es siempre el amor propio. Toda la primera parte de la *Crítica de la Razón Práctica* busca probar la existencia de tal practicidad de la razón. Si toda acción o inclinación de la voluntad fuese provocada por la experiencia —es decir, por la percepción del objeto que se desea y la acción que procuraría obtenerlos—, no habría ninguna legislación universal ni su correspondiente necesidad trascendental. La pureza que busca Kant es asequible mediante la abstracción de lo empírico. Pero señaladamente a partir de la abstracción de todos los caracteres de lo individual. Sin esta ley universal y partiendo del sujeto puro de la práctica, nada podría guiar nuestras acciones sino la inclinación tendiente a la felicidad o al amor propio. La libertad propia de la ley moral es una abstracción muy específica, una separación o purificación no del contenido de la experiencia en general, como lo son las categorías de la razón especulativa, sino de las inclinaciones como causas de la acción, la cual pueden tener solamente ya sea a las inclinaciones o a la ley moral como motivos. De esta manera, la libertad kantiana es una ausencia radical de inclinaciones, una renuncia a la felicidad.

Es de común consideración que el imperativo kantiano es inalcanzable para el *hombre real*[7]; que el sujeto kantiano es muy distinto de un sujeto, digamos, como usted o yo, porque la adecuación plena a la ley moral es "una perfección de la cual no es capaz ningún ser del mundo de los sentidos" (Kant 2000 122, 220). Y, efectivamente, la diferencia entre ambos no es distinta a la que Descartes presenta y se ha señalado. La naturaleza humana "no lo es del sistema de la crítica" (*Id.* 9). Es de notarse que, en el nacimiento de la persona moral kantiana, el sujeto del deber, es preciso vaciarle de personalidad, que no es otra cosa que *a-patizarle*, o despojarle de toda pasión posible. El "amor propio" no señala algo más que al mero patronato de los deseos sobre las acciones. Y está dado en un sujeto y no en el sujeto de la práctica; es decir, el amor propio es del reino de la individualidad. La persona es aquí, en la *Razón Práctica* de Kant, el sujeto moral, aquel que es portador y actor de la ley moral o del imperativo categórico. El ser que es portador del amor propio, el individuo humano, no es, en esta medida, una persona.

Podría de esta manera definirse a la individualidad en Kant como amor propio, cúmulo de tendencias y deseos. En la felicidad "cada uno funda su inclinación sobre su propio sujeto, pero otro individuo pone otro sujeto y en cada uno es ora esta, ora otra inclinación la que tiene un influjo mayor" (*Id.* 29, 32). La felicidad, dice Kant, requiere de un "conocimiento del mundo" (*Id.* 365, 43), pero más allá de ello y para la perspectiva de la razón práctica, a la felicidad sólo se la considera negativamente, como aquello que *no se debe*.

Esta diferencia se puede apreciar más claramente en el uso específico de palabras alemanas que Kant señala al referirse a la distinción entre el deber y el placer. El bien y mal morales, *Gut und Bösse*, se emplean en la lectura de las acciones según la ley moral y la objetividad racional, mientras

7 En la parte dedicada a Descartes este "hombre real" se señaló como la unidad entre alma y cuerpo. En Kant no se le puede entender de la misma manera. Sin embargo, sí se puede comprender de manera semejante cuando se considera al "hombre real" como al individuo vivo que ambos sistemas se encargan de vaciar y "purificar".

que *Wohl und Weh* se refieren al bien y mal individuales, aquellos que tienen que ver con el placer y el dolor (*cf. Id.* 59, 70). Como sucede con el imperativo, el bien supremo (*Gut*) debe escindirse del querer. Aunque el bien supremo es sólo la forma de una ley en la medida en que es la realización del imperativo categórico, es sin individuo (a quien corresponden los deseos), sin objetos (lo deseado), y sin cuerpo; parece casi una nada. Sin embargo, desde el *lleno*[8], desde el individuo y sus deseos, no puede haber tal universalidad porque los deseos son sólo *míos* o del individuo en cada caso. Un "individuo universal" no es el que hace de sus deseos los de todos, sino el que hace de todos y de todo parte de sus deseos, un solipsista moral, un esclavista universal[9].

La ley moral y el imperativo, para su cumplimiento, suponen la desindividuación pues la persona, en tanto que individuo, habría de seguir en todo momento el impulso del amor propio. Por ello, evidentemente, se trata de un imperativo y no simplemente de un juicio necesario. Sin embargo, al abstraer todas las marcas de la individualidad, señaladamente aquella de los deseos, la ley moral misma pareciera no tener un impulso para la acción salvo la ley misma. A ello Kant le llama el *sentimiento moral* del respeto a la ley. Una suerte de "complacencia (*Wohlgefallen*) con la propia existencia […], el contento de sí (*Selbstzufriedenheit*)" (*Id.* 117, 140) como conciencia de no necesitar nada. Es el placer de la nada, el profundo silencio de deseos pues "la vida no tiene absolutamente ningún valor" (*Id.* 88, 105) en sí misma. La vida para el ser racional pero finito no es sino un vaivén de inclinaciones que siempre "crecen con el favorecimiento que se les otorga y dejan siempre tras de sí un vacío mayor al se pensaba llenar" (*Id.* 118, 141), de tal manera que infunden un deseo de librarse de ellas. Según dice al final de la Analítica, el respeto humilla (*demütigen*) (*cf. Id.* 75, 89) al sentimiento patológico en tanto no le ofrece lo deseado. La ley moral aparece como el deseo de nulificar al deseo, es decir, al individuo y su esencia pasional.

En contraste, en la *Antropología* Kant inicia la historia desde el sentido opuesto. No se le puede llamar práctica, sino pragmática. La pragmática está dirigida evidentemente a la acción útil antes que al bien moral o la virtud de las acciones. Mientras que la práctica desconoce valor a la vida y a la felicidad, para la pragmática resultan sus temas principales. La pragmática inicia y trata el mundo cerrado del individuo y por ello se centra en las pasiones. Kan señala que "el hecho de que el hombre pueda tener una representación de su yo le realza infinitamente por encima de todos los demás seres que viven sobre la tierra. Gracias a ello es el hombre una persona, y por virtud de la unidad de la conciencia en medio de todos los cambios que pueden afectarle, es una y la misma persona" (1991 15).

Y un poco más adelante dice que "desde el día en que el hombre empieza a expresarse diciendo ´yo´, saca a relucir su querido yo ahí donde puede, y el egoísmo progresa incesantemente" (*Id.* 17). Es notorio también el uso doble que hace de la palabra "yo" en ambas frases tan cercanas en el texto. Una ambigüedad ya señalada en Descartes. En un suspiro, Kant pasa de su filosofía crítica a la pragmática, que es lo propio de la *Antropología*[10]. La *Antropología* y la razón práctica son siempre discontinuas, aunque busquen más o menos lo mismo. Llegan al mismo punto de quiebre entre sujeto e individuo por vías diversas sin poder o buscar dar razón de aquella unión y separación. La *Antropología* propone una moralidad mundana, parecida en muchos sentidos a la moral provisional cartesiana y, en ciertos otros, a la ética estoica. Mezclas que son frecuentes cuando lo analizado es

8 El uso de "lleno" aún sin ser un término kantiano, se justifica aquí en contraste con el señalado "vacío" de la ley moral. Sin embargo, el "lleno" del deseo como definitorio de la individualidad será usado en el resto del texto, por lo que se debe de tomar en este específico sentido.

9 Esta interpretación de la individualidad es propuesta y ampliamente desarrollada por Schopenhauer del que, por no romper el hilo de la explicación sobre Kant, se hablará después.

10 La otra *Antropología*, aclara Kant, sería en sentido fisiológico y no práctico. Es decir, es la investigación del individuo en tanto que cuerpo y no como ser moral mundano.

cambiante en tiempo y lugar, en costumbres e historias. Su juicio pragmático se logra sólo por la larga experiencia sobre las particularidades de la vida. Es decir, no busca concluir la ley moral desde la experiencia mundana, sino que busca una especie de prudencia en sentido aristotélico que es del todo desemejante de la ley moral. En otras palabras, la pragmática busca la prudencia, y la práctica la acción racional. En la primera no hay principio ni concepto, por lo que no se puede indagar trascendentalmente sino solamente a través de la experiencia del mundo.

Ciertamente se pueden contrastar más detalladamente la *Antropología* y la investigación propiamente trascendental sobre la práctica de manera que se evidencien con más detalle los paralelismos de este contraste y aquél de la moral provisional y el sujeto puro cartesiano. Sin embargo, en ambos casos lo que se ha buscado ensalzar es el lugar asignado a la individualidad en las conclusiones de ambos sistemas filosóficos. De una manera mucho más radical que en la filosofía cartesiana, la diferencia entre el sujeto y el individuo —entre aquellos dos "yoes" que Descartes usa indistintamente— se hace patente en la filosofía kantiana y también de manera más cercana a las consideraciones sobre el valor de la vida y del individuo mismo. Kant desvaloriza al individuo —y a la vida— englobándoles bajo el principio de felicidad. Primeramente, porque es aquella una abstracción requerida para encontrar la ley moral; pero también, y principalmente, porque el individuo no es sujeto, y el cumplimiento de la ley requeriría en última instancia abstraerse de la vida, la felicidad y el deseo. El sujeto puro de la práctica y el sistema filosófico al que sostiene, dejan al "hombre real", al individuo en cada caso, no solamente marginados en el sistema, sino en una posición notoriamente pesimista. Es decir, en la acción que cumple la ley *me* va la felicidad, *mis* deseos y contento. No son aquellos solamente prescindibles sino inadecuados, malvados[11] y ajenos. Ese sitio ambivalente del individuo en la moral provisional de Descartes es mucho más claro en Kant. El individuo no es adecuado, no es óptimo para el sistema de la razón pura. La moral provisional, por su parte, es el ejemplo paradigmático —que plantea la filosofía moderna a partir de Descartes— de la imposibilidad de hacer un sistema en el que quepan con igual medida y derechos el sujeto y el individuo, la razón y el deseo. Y esta imposibilidad es del todo visible en la moral kantiana. Y a pesar de los esfuerzos de la *Antropología* o la misma fábula cartesiana, los sistemas modernos, y particularmente aquellos que trataremos en seguida, requieren de una posición de desdén que se encuentre ocupada específicamente por la individualidad. De esta manera, de la diferencia entre el Yo del sujeto al yo de individuo, pasaremos a aquella diferencia o, más bien, posición de radical intrascendencia que el sistema de pensamiento filosófico da al individuo. Perspectiva especialmente visible en las filosofías de Leibniz y Schopenhauer.

11 El problema del mal en Kant, y particularmente de aquello que él mismo llama el "mal radical" ha sido ampliamente comentado. Teniendo en mente sus afirmaciones en *La Religión dentro de los límites de la Razón Pura,* en donde ejemplifica al mal radical como la acción según el deseo y no según la ley, Allen Wood (211) considera que es una caricaturización y un maniqueísmo simple ver en las pasiones el origen del mal en Kant y en la razón y la Ley Moral aquel del bien. A su vez, Bernstein (53) considera que Kant al emplear el adjetivo *radikal* para *Böse* no hace sino señalar el sentido etimológico del término pues es una propensión que tiene sus raíces en la naturaleza humana. En efecto, Kant (2016 26,31) no atribuye sin más la maldad a las acciones según inclinación, pero el sentido del "mal radical" sí tiene que ver con ello (y no solamente con el lugar en donde "radica" la propensión). Podría proponerse que el "mal radical" para Kant es la propensión (*Hang*) a actuar como si sólo yo existiera y sólo mis deseos existieran. Señalar esto es de importancia pues el mal, y no solamente el dolor o la muerte, contribuyen a la condición *pésima* de la individualidad. Ello se analizará más detalladamente en lo que sigue.

## Mundo e individuo

III. Las Teodiceas son una respuesta, conjuntamente con la libertad, a la pregunta sobre el mal; pero específicamente entendido éste como el dolor inmerecido. El mal y, sobre todo, el dolor, requieren de una respuesta más que el origen del cosmos o el de los pueblos[12]. Así, Dios supone también señaladamente responder al problema del mal. Ricoeur encuentra en la *Simbólica del Mal* que el trasfondo sobre el que emergen los relatos míticos es a partir de los simbolismos de la condición lábil del hombre; muestra la manera en la que el mito y sus explicaciones se justifican o deben parte de su generación al dolor inmerecido y a la presencia incuestionable del mal en el mundo (*cf*. Ricoeur 168-169). No solamente la esperanza[13] es fuente de religiosidad, también y muy señaladamente lo es el dolor. Sin embargo, es fácilmente visible la antigua paradoja tan sucintamente planteada por Pierre Bayle sobre la convivencia entre Dios y el mal[14]. El Dios cristiano es el "anti mal", la máxima expresión de bondad y potencia, a pesar del cual el mal se sigue resistiendo a ser invisible o admitirse sin queja como parte necesaria del orden divino. Es decir, el dolor busca su por qué, y aunque no todo mal implica dolor, el verdaderamente problemático es aquel al que sí acompaña. El castigo, si es merecido, se sobrelleva más fácilmente; el que no lo es, aniquila más rápidamente. En las colonias y en los Lagers (*cf*. Levi 78), se puede leer, lo primero que acababa con la persona era el castigo inmerecido, esa imposibilidad de explicarse el porqué del dolor. Como se mencionó arriba, el mal puede ser pensado no solamente como un dolor causado por otros, sino el dolor causado a aquel que no lo merece. Es aquel el mal que busca en Dios una respuesta y no la recibe[15].

Es en la Modernidad cuando se da la posibilidad de pensar en un Dios malvado. Es por ello que las teodiceas en sentido estricto aparecen preponderantemente en el mundo moderno. La crisis de la fe en Dios en la Modernidad es un fenómeno anímico antes que teórico. Se pierde la confianza en Él antes de que aparezcan los razonamientos. El ya mencionado pensador que lo expone más claramente es Pierre Bayle a partir de argumentos tanto viscerales como puntillosos. Para él, el mal es inexplicable, o lo es solamente si existe Dios. Son dos contrarios que no pueden simultáneamente existir, y el mal es suficientemente claro y visible como para negar su existencia. Incluso su argumento lo sostiene al introducir al libre arbitrio, antaño tan usado para justificar la existencia del mal sin hacer de Dios su causa. Dios debía saber, argumenta Bayle, que de la libertad haríamos ese uso, que seríamos malvados. Es un regalo que debió guardarse y jamás haberlo puesto en manos de seres capaces de causar tanto dolor.

Por supuesto, Bayle (*cf*. 169) no llega a negar la existencia de Dios, sino que más bien renuncia a resolver el enigma y dejarse llevar por una fe ciega[16]. Y es algo esperable en aquella

12 Esta misma idea la he planteado en el artículo "Lisboa y el Fin de las Teodiceas" (2019 49-64).

13 Estrada Díaz, en La *Imposible Teodicea* (17), menciona que sin maldad y dolor no hay esperanza, que siempre aguarda el momento en que el mal y el dolor cesen, y sin esperanza no hay religión.

14 La paradoja es bastante conocida. La bondad y omnipotencia de Dios, pensando en particular en aquel de la tradición judeocristiana, entran en contradicción con la existencia del mal. Aquella figura grandiosa e inmensa del numen divino, que redime y resarce, también permite al mal en el mundo. Esa complicación, esa duda irresoluta es de aquellas dudas que se resiste a quedar sin respuesta, porque el mal y el dolor son demasiado presentes, son demasiado cercanos y abarcan por completo la atención cuando suceden. Por ello varias religiones hacen uso de dos principios en una lucha universal entre bienes y males en medio de la cual se encuentra el ser humano.

15 En la tradición, al abordar estos problemas, es muy frecuente hacer referencia a los casos paradigmáticos de Job y de Alfonso X. Son ejemplos que emplea Bayle y, en respuesta a las duras afirmaciones de este último, también los aborda Leibniz. Son también paradigmáticos, pues suelen ser antesala de la duda acerca de la justicia divina, de que los justos y bondadosos no por ellos son felices ni los malvados infelices.

16 Es decir, incluso con sus funestas y finas críticas al orden divino, acaba amparándose en la fe como un supuesto

época. Hay una tácita pero fuerte resistencia para aceptar a un Dios malvado, así como para aceptar la inexistencia del mal. De igual modo, a ese Dios que no es solamente sustento del mundo moral sino del sistema general del mundo es también difícil simplemente negarle existencia. Es decir, no se puede conciliar la verdad de todas las premisas aunque todas deben o deberían ser verdaderas[17]; por lo que el mundo, parafraseando al Cándido de Voltaire, pareciera una locura. Si el mal es irracional entra en contradicción con Dios; esto es: si las penas y castigos no se corresponden, si los inocentes padecen sin justicia, si los actos malvados resultan impunes y si la gracia y el castigo llegan a aquellos que no les merecen. Así, la teodicea es un intento teórico por reconciliar a Dios con el mal sobre todo para la tranquilidad del ser humano. Es un sistema motivador y explicativo del mal, una profunda muestra de la no resignación ante el mal.

En este contexto, la *Teodicea* de Leibniz propone una astuta solución. Inicialmente, inaugura una distinción que después se volverá clásica. El mal puede ser metafísico, moral y meramente físico. El primero se refiere a la finitud del hombre: "Dios no pudo crear otros dioses" dice Leibniz. El Dios de Leibniz se encuentra supeditado a ciertos principios, sobre todo a los de razón suficiente y de elección de lo mejor; y lo mejor para Leibniz y su Dios no es la pureza, sino la armonía. En efecto, el criterio para el mejor de los mundos posibles no es la perfección, sino la belleza. El mal moral, por otra parte, es aquel que un hombre hace a otro del cual supone ser responsable. Por supuesto, la libertad debe formar parte de esta ecuación, aunque en última instancia el sistema de Leibniz no puede escapar del determinismo. El mal físico, en fin, se refiere eminentemente al dolor.

El mal es el problema central de su *Teodicea*, es el gran reto a responder. Considerando al fundamento en el principio de razón, nada puede escapar a este orden, incluso si aparenta ser irracional como el mal y el dolor inmerecidos. Por ello habría que encontrar una manera en la que el sistema del mejor de los mundos llegase a un equilibrio con ese desequilibrio. Y Leibniz lo encuentra dando la vuelta al mal, modificándole, dándole un sentido distinto en donde dejara de ser realmente mal; cambiando, pues, de perspectiva. Todo mal es un bien, "whatever is, is correct"[18]. Hacer el mal como Dios lo hace es el más alto de los bienes (*cf.* Leibniz 1976 538). Con mayor precisión la ecuación versaría de este modo: todo mal individual es bueno universalmente. Así, no se trata de una teodicea en la que se espera la recompensa y la beatitud al final del camino; no hay una Ciudad de Dios esperando a los bienaventurados después de pruebas de fe. El paraíso, por así llamarlo, es este mundo, el mejor de todos, que no puede modificarse sin hacerlo hacia lo peor. Interesantemente, el mejor de los mundos se aleja del antropocentrismo; es un utilitarismo divino en el que lo mejor para el conjunto no necesariamente es lo mejor para el ser humano, o al menos para cada uno de aquellos.

Dios no solamente permite el mal, sino que lo posibilita, pues el mal existe sólo como bien. El mejor mundo a costa del individuo; el pesimismo y pérdida de los condenados, de los individuos, por mor del bien del mejor de los mundos. Pues un mal menor puede llevar a un bien mayor; de manera que el conocimiento de aquello a lo que lleva una acción mala o buena es el objetivo de la ética. Esto es, ganar el "coraje" de mirar más allá de la perspectiva individual, de la esclavitud del instante[19] y dar un vistazo al plan de Dios, que es el mejor de los mundos posibles.

Hay mal, premisa incuestionada en la *Teodicea*, pero lo hay para que el mundo sea el mejor de

---

de que el mal y el dolor se encuentran en un orden que, aunque incognoscible y fuera de nuestra comprensión, les justifica.

17 Es decir, la existencia de un Dios bondadoso y omnipotente junto con la existencia del mal.

18 Aquí, por supuesto, la referencia es al poema de Pope.

19 La atención o la perspectiva en las mónadas es siempre robada por el placer presente y que siempre sería de esta manera si no hubiera un centro gravitatorio más potente que el instante como supone serlo Dios.

todos los posibles, el más bueno de los posibles. Hay mal porque debería no haberlo, existe porque no debería de existir; es decir, metafísicamente el mal particular es justificable por el bien general, mas moralmente el individuo supondría tener en sus manos el poder y deber de no hacerlo. El mal, pues, es necesario para el mejor de los mundos porque su fin es el bien.

Sin embargo, el bien para Leibniz no es una bondad pura, sino la armonía, la visibilidad del bien por la facticidad del mal: "un poco de mal hace al bien más sensible, más grande" (*Id.* 507). Es así que el mundo no sólo exige al mal sino a un villano, en donde la metafísica del individuo que se adscribe a Leibniz gana sentido por la importancia moral de dicho individuo. No hay maldad o dolor comunes sino malvados y víctimas, así como no hay un mundo infernal sino sólo algunos condenados. De esta manera, la perfección no es la más grande bondad. Dios, por perfecto, aparece como no bueno –aunque no por ello malo. El mundo sería demasiado comprensible si fuese una pura luz de perfección. Sin la inquietud primigenia de las mónadas finitas ningún yerro acaecería. El quietismo universal sería sólo posible si el mundo fuese no el mejor, sino el perfecto –y si fuese perfecto no por ello sería bueno. El peor de los males es invisible para la voluntad –es decir, no habría aversión hacia él- si no hay el más grande de los bienes. Y ello es posible porque hay malvados, porque un individuo lo es en tanto que mantiene su consciencia moral.

Leibniz ofrece una de las teorías más originales para analizar al individuo en la Modernidad. Las mónadas racionales —es decir, cada persona— son cada una un mundo o, más precisamente, una perspectiva única del mismo mundo. Contienen el infinito de tal mundo por la infinita cadena de causas, pero desde su perspectiva única. Como un haz de luz, tiene su origen en aquello que la conciencia guarda como más claro, en aquello que acapara su atención, pero se va diluyendo en la totalidad cada vez menos iluminada. En este sentido, el centro del mundo es cada perspectiva, cada par de ojos es un centro y un iluminar diverso, pues así es la perspectiva. Pero la conciencia suele estar acaparada por la atención a los deseos; y deseos y dolores son subsecuentes. El centro del universo pareciera estar en todos lados, en la perspectiva de cada mónada, que suele ser medianamente ciega por el arrebato de los placeres y dolores. Es una perspectiva pobre, limitada, cerrada y personal. Como suele suceder al tratar este tema, la filosofía de Leibniz apuesta por el concurso de la razón para aclarar la perspectiva. En efecto, no hay libertad en su sentido de indiferencia y acto espontáneo en su sistema. La única libertad es cambiar el punto de vista, arrebatar la atención de los deseos para ver más allá de sí, a la perspectiva más amplia y total. Mirar hacia Dios, aceptar el plan divino sobre el mejor de los mundos y amarle. La *Teodicea* es la monadología por sobre la mónada (*cf.* Deleuze 92); desdeñar, menospreciar e ignorar el dolor particular y el mal sufrido que son tan poco importantes dentro del gran plan. El problema, pues, no está el mundo, sino que lo es nuestra perspectiva fragmentaria de aquel.

Leibniz llega con ello a rebajar al máximo la realidad del mal y del dolor o, como dice Estrada, para él, la ideología se impone a la experiencia. Es una postura ambigua en sus implicaciones, que se la puede encontrar desde la *República* platónica hasta en los totalitarismos del pasado siglo. El bien del conjunto a pesar del sufrimiento de algunos es casi un lugar común en la justificación de sistemas que han causado de los mayores males. Ante esta posibilidad de interpretación de las ideologías y las teodiceas, bien cabría decir con León Felipe:

> Yo no sé muchas cosas, es verdad, digo tan solo lo que he visto, y he visto: que la cuna del hombre la mecen con cuentos, que los gritos de angustia del hombre los ahogan con cuentos, que el llanto del hombre lo tapan con cuentos, que los huesos del hombre los entierran con cuentos, y que el miedo del hombre ha inventado todos los cuentos. Yo sé muy pocas cosas, es verdad, pero me han dormido con todos los cuentos, y sé todos los cuentos (30).

Esa convicción de Leibniz por derribar el antropocentrismo a pesar de su teoría del individuo llega a una afirmación más radical. Dice, "aun cuando hubiese tocado en suerte más mal que bien al género humano, basta, con relación a Dios, con que haya incomparablemente más bien que mal en el universo" (1976 174). Ciertamente la armonía del universo es mucho más grande que el desorden del mundo humano. Pero en última instancia lo que implica esta afirmación es una indiferencia marcada de Dios —o del sistema— ante el dolor humano. Leibniz opta por no aterrizar jamás en el dolor concreto para darle la importancia que supone para cada cual; y entre más avanza en la *Teodicea*, más se aleja del dolor individual. Es el de Leibniz justo el Dios que menos necesita el individuo porque no cumple con el principio de esperanza, con la necesidad de justificar y paliar el mal y el dolor del aquí y el ahora. Y, por ello, cualquier terremoto le derrumba, como sucedió con aquel en Lisboa.

Pensar que el sufrimiento y muerte de una o muchas personas inocentes es lo mejor que puede suceder llega a sonar incluso perverso en oídos de seres que conocemos el dolor y la muerte, la inocencia y la culpa. Levi narra que después de sobrevivir a los campos de concentración, aun no siendo antes un creyente, consideraba un despropósito completo que alguien siguiese creyendo y confiando en Dios. Sin embargo, narra también que muchos de los que pudieron sobrevivir como él, lo hicieron en parte gracias a ese paliativo del dolor, a esa ideología divina o política que les mantenía pensando que había un por qué para toda la crueldad inmensa que sufrieron. La *Teodicea* de Leibniz minimiza, hace prescindible de manera rotunda al pequeño e intrascendente individuo y por ello no le redime ni le da la esperanza que el dolor espera. La construcción de su mundo y de su Dios es, por decirlo así, tan racional que acaba casi con indiferencia dando un lugar adecuado en su sistema al sufrimiento humano inmerecido. Pero el dolor —y con aquel el mal— es personal, íntimo e inconmensurable. Por ello Voltaire responde a Leibniz:

> Mi corazón oprimido demanda socorro al Dios que lo ha formado. Hijos del todopoderoso pero nacidos en la miseria extendemos las manos a nuestro padre común. Ese mal, me decís, es el bien de otro ser. No queráis consolarme pues agriáis mis dolores. Sólo veo en vosotros el esfuerzo impotente de un desgraciado altivo que finge estar contento (1976 86-96).

Leibniz dota sin duda de un lugar en su sistema a la individualidad. Pues qué sistema filosófico sería si no cupiese cada cual. Pero no es en modo alguno un lugar óptimo; no hay cabida para el optimismo cuando se vive el mundo con los ojos de los seres finitos y no con los ojos infinitamente lejanos de Dios o del filósofo.

IV. Finalmente hemos de revisar brevemente la teoría de la individualidad en Schopenhauer. A pesar de que él mismo define a la individualidad como la unidad entre espacio y tiempo circunscrita al principio de razón, ciertamente es mucho más amplio el papel de la individualidad en su filosofía. Baste señalar que aquella, sobre todo la individualidad humana, es Maya en su sentido más radical. Con el fin de abordar y explicar este tema en la forma buscada, es de utilidad iniciar brevemente desde el concepto schopenhaueriano de Idea, que en su sistema es quizás el lado contrario a la individualidad dentro del mundo como representación.

El mundo no es más que Voluntad. La representación es sólo un añadido casi accidental pues la Voluntad requiere de la inteligencia para desear de manera diversa. Aquí lo único que distingue, que disocia una cosa de la otra es querer de manera distinta. Ontológicamente una roca o un grupo de rocas no son uno[20]. La unidad es la gravedad, la pesantez, la cohesión, en donde

20 Como se mencionó, Schopenhauer define textualmente a la individualidad como la unión entre espacio y tiempo, lo que nos dejaría con ésta o aquella materia como individuos. Sin embargo, además de que esta perspectiva es propia del mundo como representación, la acepción de individualidad que aquí se busca gana mucho más de la

caben todas las rocas del mundo. De igual forma, éste o aquel abeto, éste o aquel halcón, no se distinguen de su homónimo de especie sino en la representación. Es de esperarse que un sistema con un principio como la Voluntad diferencie las cosas y señale las variabilidades del mundo a partir de criterios análogos al deseo. Y es de esta manera que se puede decir, en un primer momento, que la Idea es una forma específica de deseo.

Sin embargo, nada desea de forma más variada y diferenciada como el ser humano. El individuo humano es *como* una Idea; es un núcleo cerrado de apetitos y tendencias particulares; una unidad cuyas formas específicas de expresar su fuerza no son separados o diferenciados sino por el entendimiento. Al carácter —el ser del ser humano en la filosofía de Schopenhauer— nada se le puede poner ni quitar; es como un principio, es como una Idea. Sin embargo, es evidente que entre el carácter inteligible —aquello que desde siempre hemos sido, la manera en la que, "desde toda la eternidad", ya hemos querido— y la Idea —"unidad fundamental de fuerzas"[21]—, hay diferencias notables. Puede decirse que la intrusión de la Idea en el sistema del filósofo de Danzig es una manera de cuadrar la ecuación. Que había que echar un vistazo a la maquinaria de la Voluntad para tender el puente entre ésta y la representación. Por ello se vuelven las Ideas el más alto grado de conocimiento, la intuición de la totalidad de un cierto grado de objetivación de la Voluntad y aquello que el arte supone usar como modelo. Pero el individuo humano tiene un lugar del todo contrario en el sistema de Schopenhauer. En la individualidad el mundo se cierra y la perspectiva reina, "todo es bello mientras no nos concierne, la vida nunca es bella, sino lo son sus imágenes en el arte" (Schopenhauer 2003b 363). Una especie de dicha negativa, de absoluta *a*-patía sucede allende el individuo: "bienaventurado si se es todas las cosas, desdichado si se es sólo una", como se citaba al inicio de este texto. Y se trata de un *suceder* ambiguo pues, de ser todas las cosas, de renunciar a la perspectiva, estrictamente no puede decirse que algo suceda. No hay suceso sin representación, ni ésta sin la perspectiva. Por ello el genio es el "sostén del mundo", pues abre la posibilidad de la contemplación de las ideas, de una perspectiva objetiva y universal que es la forma más alta de conocimiento de lo que es, cuando el conocer y el ser, por un momento, confluyen en la mirada. En contraste, la visión del individuo humano está siempre gobernada por el interés, *su* interés. Con la ceguera del encierro individual, sin poder salir de si y, sobre todo, sin poder padecer o vivir la externalidad, no hay más visión que la del deseo, la de satisfacer su voluntad individual. La Voluntad, el deseo universal, no podía detener su objetivación en las formas de la sola naturaleza; debía llegar al ser humano y sus individualidades por su propia, única, y simplísima ley. En efecto, el ser humano es la más alta objetivación de la Voluntad y presupone al resto de los otros niveles. Mas ello no anuncia un exacerbado antropocentrismo en el sistema, sino más bien al fuerte pesimismo bien conocido de la filosofía de Schopenhauer[22]. La Voluntad quiere querer, y la única forma de cumplir esa simple ley es querer como queremos los seres humanos, en donde cada individuo por su carácter es como una Idea; pero que además es un querer que se desborda, que se dirige a todos lados; amplio como el pliego de la causalidad alargada infinitamente por la razón. Quiere más allá de la cortedad de las fuerzas del individuo, más allá de planetas y épocas. Un querer infinito, un infinito dolor.

Acontece, así, la encrucijada. Se ha dicho que el dolor solamente es propio de la

concepción de aquella como *carácter*, que es patrimonio exclusivo del individuo humano.

21 Así entienden a la idea tanto Clement Rosset (142) como W. Caldwell (289).

22 Por supuesto, es parcialmente falso que la filosofía de Schopenhauer sea pesimista. No sería adecuado calificar un pensamiento tan rico en consecuencias y explicaciones con un epíteto que parece tan simple. Sin embargo, la parcialidad de su adecuación radica en que el dolor del deseo incumplido y de la infinidad de deseos se encuentra solamente en el individuo. Allende éste, y marcadamente en el arte, el dolor cesa y reina la luz. Y, más allá, en la negación de la voluntad, cesa también la representación misma y la individualidad dolorida que es su heraldo.

individualidad, de ser uno y no el todo. El dolor es separación, ruptura, el velo de Maya. Dolor e individualidad casi se identifican. Solamente en el ser humano, dice Schopenhauer, se da plenamente la individualidad[23]. También, en el sentido señalado, casi se identifican individualidad e Idea. De ahí que Philonenko diga que los individuos humanos son una Idea traicionada (*cf.* 1989 256). Una idea sin fundamento ontológico; una idea que es casi nada, mas como un centro gravitatorio interno en donde la perspectiva del escueto yo del individuo atrae todo hacia sí. Un querer tan infinito como el de la Voluntad general, pero encerrado en el punto individual sin puertas ni ventanas en sentido moral. Egoísta universal sin ser universo, deseo infinito no siendo sino uno, "encerrado en el mínimo yo, en el escuálido yo, en el menguado yo, en el asfixiante yo, en el intrascendente yo"[24]. En efecto, ínfimo, completamente prescindible en la naturaleza, su engañosa esencia de idea traicionada desaparece con la muerte. Amparado en su unicidad, irrepetibilidad y en la ilusión de su perspectiva, le parecer que la muerte conllevará la desaparición completa del mundo y por ello le teme. El individuo es, en fin, un *lleno* de *mí*[25]. Un lleno de deseos, dolores, desbordamiento, maldad tan específico y único que parece una Idea pero que ontológicamente no es nada.

Con un sino tan triste como aquel que Schopenhauer describe en la vida individual, "se hubiera debido despertar una aspiración infinita hacia el paraíso perdido del no ser, pero la vida enseña lo contrario, el temor a la muerte" (*Id.* 250). El fin último de *mí* no existe en el universo schopenhaueriano; la vida, el mundo "están en lucha por nada" (*Id.* 144). Y, sin embargo, se teme la desaparición de *mi* consciencia, de *mi* perspectiva como si fuera la única, como si fuera el sostén del mundo todo. El individuo, en este sistema, es el absurdo de la confusión de las dimensiones, una gigantomaquia de bufones.

El individuo oscurece al mundo en tanto que mundo al procurar iluminar la satisfacción de los propios deseos; forma de ser aquella que es definitoria de la individualidad. La mirada elevada del genio y del arte es solamente posible allende la individualidad. Para conocer es necesario renunciar a ser *yo*: "el árbol del conocimiento no es el árbol de la vida" (*Id.* 49). Ello sucede porque la individualidad y la vida se identifican. Vivir es ser yo, mientras el conocer requiere de un sujeto de diversa índole, un espectador *apático*, un observador sin deseos que lo pongan en el centro del mundo, un visionario libre de pasiones. Digámoslo así, conocer en el alto grado[26] requiere de un Yo sin *yo*.

Se han hecho varias citas de Alexis Philonenko pues se intenta contrastar aquí con su postura. El comentarista señala una tensión, que denomina trágica, entre el conocer y la vida. Sin embargo, la muerte es solamente propia del individuo, y más de aquel que se concibe como centro del cosmos. Solamente así la muerte puede ser tan temida como un fin del mundo, de *mi* mundo. Pero Schopenhauer desrealiza a la muerte, como bien apunta el Philonenko. La falta de valor de la vida que se descubre en esta filosofía acaba con la importancia de la muerte. Entre la vida y el conocer no hay tensión, hasta este punto, en la filosofía de Schopenhauer; son dos árboles distintos y distantes. Philonenko llega a la conclusión contraria pues interpreta a la tragedia según el término alemán *Trauerspiel*[27], el *juego del dolor*, el *juego de la muerte*. En efecto, forjando la distancia entre el *yo*

23 El resto de los seres tiene el carácter de su especie.

24 Fragmento del cuento *Iordanus*, de Angelina Muñiz Huberman.

25 Con este artículo en primera persona en cursivas se señala al "yo" individual que en este texto desde la sección dedicada a Descartes se ha resaltado en contraste con el Yo abstracto del *cogito* y de la razón.

26 Aquel conocer en Schopenhauer es sólo propio del genio. No se trata, habrá que aclarar, del conocer propio de la ciencia positiva, que ya en aquella época había adquirido los paradigmas fundamentales que ahora le conocemos. La ciencia de ese tipo, a decir de Gardiner, tiene el condenable propósito de subyugar a la naturaleza en favor de la satisfacción humana (*cf.* 213 y s.).

27 Como es sabido, Walter Benjamin realiza un contraste en ciertos aspectos semejante. Sin embargo, por la extensión

del individuo y aquel Yo del conocer, vida y muerte, dolor y tristeza, son un juego, una puesta en escena, un mal sueño. Otra fábula, nada que sea ontológicamente relevante. En tal distancia somos espectadores del mundo y de la miseria de los individuos, ajenos al dolor y al temor a la muerte. En la distancia somos, de cierta forma, todas las cosas, en la medida en que, como espectadores, no se padece de *mí* ni del mundo para *mí*.

Sin embargo, como sucedía con Kant y con Descartes, hay también en Schopenhauer una visión distinta del individuo, una "moral provisional" que da la pauta para una reconciliación, para una vida que parece ganar valor con el conocimiento en medio de los dos irreconciliables. Una vida trágica en el sentido de *Tragödie* antes que de *Trauerspiel*. Aquella posibilidad se encuentra deletreada en la teoría del carácter adquirido. Solamente en la *Metafísica de las costumbres* y en los *Parerga* le da importancia a este tema (*cf*. 2001 46). Ello se debe, probablemente, a que tiene relación directa con el mundo cerrado del individuo y no con su negación, dirección que toma el *Mundo como Voluntad y Representación*. Sin embargo, al igual como sucedió en otros filósofos abordados en el presente escrito, aquella coincidencia de pensar desde la individualidad en obras relativamente marginales o hacerlo a la manera de una fábula no se ha de pasar por alto. Ello indica —según la lectura que aquí se hace— que una versión distinta de la individualidad que pudiese colocarle en una posición más óptima, sólo se la encuentra allende el sistema (*cf*. Schopenhauer 2003b 485). Pues dentro de éste, la individualidad se encuentra, como dice Rosset, enferma de la repetición. Entre dolor, alegría y aburrimiento "el tiempo gira pero no progresa" (111). La vida se encuentra poblada de absurdos. En la enfermedad del tiempo, todo conspira para aparentar una finalidad sin que haya otra cosa que repetición: "el mundo es incomprensible porque es demasiado comprensible, lo que es absurdo es la finalidad" (*Id.* 98). La vida, el *yo* es un absurdo; como la propia raíz latina de esta palabra lo refiere, la vida es *disonante*, o algo que *suena* inútil (*cf*. Cicerón 41). Sale del contexto, sale del sistema, y lleva a la mirada allende el pensamiento que busca verdades y no opiniones. Esta perspectiva de la individualidad augura que la vida no cabe en el pensar; no solamente por ser inabarcable —como sucede en la filosofía de Descartes—, sino por infecunda, por ciega y sorda (*ab-surdus*). Pensar la vida es pensar en *mí* y no en el mundo o en el conocer del mundo; pensar la vida es, pues, ser absorbido por ella.

El individuo en la filosofía de Schopenhauer es una ilusión, el velo de Maya y sólo para el individuo hay dolor y maldad, egoísmo, tedio, muerte y terror (*cf*. 2003a 275). Como es sabido, la felicidad en esta filosofía tiene un valor negativo en la medida en que es la ausencia momentánea de todo lo anteriormente mencionado. Sin embargo, el pesimismo que se ha querido señalar como fundamental y subyacente en diversos sistemas filosóficos modernos se ha buscado entenderle y explicarle a partir del contraste con lo óptimo. Entendiendo esto mismo, a su vez, como el lugar idóneo dentro de un sistema y una explicación totalizante del mundo. En la filosofía de Schopenhauer, como es visible, este lugar, esta posición de la individualidad guarda todas las características que se han señalado sobre el pesimismo. El mundo pensado en este sistema es hostil para la existencia individual; su condición es incomparablemente pésima, aterradora incluso; nada óptimo le corresponde en este sistema-mundo. El individuo humano no cabe en la vida ni en *su* vida. Siempre le rebasan sus deseos, siempre con el ansia de desbordarse en su existencia ínfima traicionada. Su condición es *pésima* por absurda, pues no hay fin alguno o éste no acaba siendo más que un simulacro; estamos ahí *para nada*. El camino a seguir no es el cumplimiento de todos los deseos, que son potencialmente infinitos, ni abandonarlos, pues no se puede querer dejar de querer.

No hay camino, no hay objetivo ni redención para el individuo.

y objetivos del presente escrito, no es posible hacer una alusión más directa y detallada de este filósofo.

## Conclusión

Sujeto y sistema son dos denominadores comunes del pensamiento filosófico moderno. Sujeto y sistema son estructuras cuyo origen y solidez teórica dependen, en muchos sentidos y como se ha visto, de la negación y, sobre todo, de la desestimación de la individualidad. Una negación que no es simplemente un "dejar de tomar en cuenta" ni un mero olvido. Decretar tácitamente el pesimismo en el mundo individual es un paso necesario para la consolidación del mundo como sistema. Por ello se recurrió a la comprensión del pesimismo desde el optimismo. Lejos de estados de ánimo o visiones obstinadamente adversas o esperanzadas, el pesimismo es el lugar adverso y engañoso. El lugar *pésimo* dentro mundo es aquel que describe bien el término que tomamos de Philonenko, el de la traición. En efecto, el sitio que habita el individuo humano supone ser el adecuado, pero se trata de una *optimidad* para la cual nunca se está listo. El individuo humano no cabe en el sujeto, lo desborda al mismo tiempo en que le es insuficiente. Nunca cabe tampoco en el sistema del mundo; le es inhóspito. Invariablemente desea más de lo que puede, hace mundos pequeños incompatibles con el todo, es único en medio de infinidad de únicos, centro siempre de una visión cerrada que o se sacrifica a sí misma o permanece en su pequeñez intrascendente tan llena de sufrimiento. El sistema moderno, o estos sistemas al menos, así le describen, en paz solamente cuando se ha negado a sí mismo. Y profundamente culpable de su propio dolor si no lo hace. Además, se ha señalado al individuo humano en particular, pues todo otro ser de la naturaleza pareciera estar en su sitio y sólo desviados de su camino cuando el animal desviado, el "más malogrado", les desencamina. La filosofía moderna en sus sistemas fragua, pues, el pesimismo del individuo. Y aunque solamente se trate de sistemas que ocupan páginas en libros, de una u otra forma, siempre vivimos en sistemas.

## Referencias bibliográficas


Ayala, Hector. *Solipsismo y mundo externo en la filosofía de Leibniz*. Valencia: Universidad Politécnica de Valencia, 2003.

Bayle, Pierre. *Dictionaire historique et Critique.Extraits.* Manuscriptorium Digital Library, 1767.

Belaval, Yvon. *Leibniz critique de Descartes*. Paris: Gallimard, 1960

Bernstein, Richard. *El Mal Radical. Una indagación filosófica*. Trad. Marcelo G. Burello. México: Fineo, 2002.

Caldwell, William. *Schopenhauer´s System*. London: William Blackwood and sons, 1896.

Cicerón. *De Oratoria*. III, 41. Madrid: Gredos, 2002.

Coutard, Jean-Paul. *Le vivant chez Leibniz*. Paris: Harmattan, 2007.

Deleuze, Gillez. *El Pliegue*. Trad. José Vázquez Pérez. Buenos Aires: Paidós, 2014.

Descartes, Rene. *Meditations.* Oeuvres I. Paris: Garnier, 1875.

_____ *Lettres. Oeuvres IX*. Paris : Garnier, 1875.

Estrada, Juan Antonio. *La imposible Teodicea*. Madrid: Trotta, 1997.

Felipe, León. *Colección Antológica de Poesía Crítica*.

Frankfurt, Harry. *Leibniz, a collection of critical essays*. Garden City: Anchor Book, 1972.

García, Carlos. "Lisboa y el Fin de las Teodiceas*", Theoría. Revista de filosofía 35* (2019): 49-64.

Gardiner, Patrick. *Schopenhauer*. Trad. J. Ivars. México: FCE, 1975.

Hamelin, Octave. *Le Système de Descartes*. New York: Garland, 1987.

Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la Metafísica*. Trad. Gred Ibscher Roth. México: FCE, 2013.

Kant, Immanuel. *Sämetliche Werke*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.

_____, *Crítica de la Razón Pura*. Trad. Pedro Rivas. Madrid: Alfaguara, 2000.

_____, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. Trad. Dulce María Granjo. México: FCE, 2004.

_____, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*. México: Porrúa, 1995.

_____, *Antropología*. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza, 1991.

_____, *La Religión dentro de los Límites de la Razón Pura*. Felipe Martínez Marzoa. Madrid: Alianza Editorial, 2016.

Levi, Primo. *The drowned and the saved*. New York: Summit Books, 1988.

Leibniz, Wilhelm. *Opera philosophic quae extant latina, gallica, germanica Omnia*. Aalen: Scientia, 1976.

_____, *Monadología y otros*. Barcelona: Folio, 1999.

_____, *Correspondance Leibniz-Clarke*. Paris: Presses Universitaires de France, 1957.

Mattéi. "L´âme, l´Homme et le Temps chez Platon et Descartes", *Le Problème de l´âme et du Dualisme*. Ed. J. Vrin, 1991.

Muñiz, Angelina. *Iordanus*. México: FCE, 2002.

Neiman, Susan. *Evil in Modern Thought*. New Jersey: Princeton University Press, 2002.

Nietzsche, Friedrich. *Obras IV*. Madrid: Tecnos, 2016.

Philonenko, Alexis. *Schopenhauer. Una filosofía de la Tragedia*. Trad. Gemma Muñoz-Alonso López. Barcelona: Ánthropos, 1989.

Ricoeur, Paul. *La Symbolique du mal*. Paris: Aubier, 1960.

Rosset, Clement. *Escritos sobre Schopenhauer*. Valencia: Pre-textos, 2005.

Schopenhauer, Arthur. *El mundo como Voluntad y Representación I*. Trad. Roberto R. Aramayo. Barcelona: FCE-Círculo de lectores, 2003a.

Schopenhauer, Arthur. *El mundo como Voluntad y Representación II*. Trad. Roberto R. Aramayo. Barcelona: FCE-Círculo de lectores, 2003b.

_____, *Sämetliche Werke*. Stuttgart : Die Deutsche Bibliotheck, 1986.

_____, *Metafísica de las Costumbres*. Trad. Roberto R. Aramayo. Madrid: Trotta, 2001.

_____, *Parerga and Paralipomena*. Trad. E. F. J. Payne. Oxford: Clarendon Press, 1974.

_____, *Sobre la libertad de la voluntad*. Trad. Eugenio Imaz. Madrid: Alianza, 2000.

Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. Trad. Flora Botton Burlá. México: Siglo XXI, 2013.

Voltaire. *Poème sur la Destruction de Lisbonne*. London : S/e., 1976.

_____, *Cándido, o del optimismo*. México: Colofón, 2010.

Wood, Allen. *Kant´s Moral Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

.

REVISTA DE FILOSOFÍA
CUADERNOS DE PESIMISMO

**NÚMERO 1 | 2022 | 86-96**
**Recibido: 28-10-21| Aceptado: 05-11-21**

# DE FIXO MALO
## SU PESSIMISMO E DIALETTICA IN TRE MOMENTI

## DE FIXO MALO
## ON PESSIMISM AND DIALECTIC IN THREE MOMENTS

*Piercarlo Necchi*
Istituto di Istruzione Superiore "G. Cardano" di Milano, Italia

**Riassunto**

Come in una breve partitura scandita in tre momenti, l'articolo tenta di svolgere la questione (apparentemente anodina) del rapporto tra il pessimismo e la dialettica. Dapprima, ci si sofferma su alcuni celebri passi della *Fenomenologia della spirito* e della *Scienza della logica* di Hegel, nei quali il "negativo" (la morte e il perire del finito) erompe in tutta la sua "immane potenza" per essere, nondimeno, dialetticamente "tolto" e superato. Poi, si azzarda un confronto con il modello della "dialettica negativa" elaborato da T.W. Adorno (con particolare attenzione alla sua presa di posizione critica nei confronti del pessimismo di Schopenhauer), per mostrare che —nonostante l'acutissima sensibilità del francofortese per la "negatività" scatenata— nel suo pensiero il *pessimum* non è l'ultima parola. Infine, ci si focalizza sullo sferzante (e sprezzante) attacco alla dialettica —sia nella versione hegeliana sia in quella adorniana— sferrato dal pensatore "irregolare" siciliano Manlio Sgalambro (1924-2014), che nel suo "empietismo in quanto nome ridestato del pessimismo" mostra come il pensiero pessimista consista effettivamente in una radicale assolutizzazione del "negativo" e in una "fissazione" senza scampo del *malum*. Dando con ciò, in uno, ragione alla dialettica, ma mantenendo altresì saldamente la propria posizione.

**Parole-chiave:** pessimismo, dialettica, negativo, distruzione (morte-perire)

**Abstract**

As in a short partition marked in three moments, the article attempts to develop the (apparently anodyne) question of the relationship between pessimism and dialectics. First, we dwell on some famous passages from Hegel's *Phenomenology of Spirit* and *Science of Logic*, in whose thought the "negative" (the death and perishing of the "finite") erupts in all its "immense power" to be, nevertheless, dialectically "removed" and overcome. Then, a comparison is ventured with the model of the "negative dialectic" developed by T.W. Adorno (with particular attention to his critical stance towards Schopenhauer's pessimism), to show that —despite his very acute sensitivity to the unleashed "negativity" — in his thought the *pessimum* is not the last word. Finally, we focus on the lashing (and contemptuous) attack on the dialectic —both in the Hegelian version and in the Adornian version— launched by the Sicilian "irregular" thinker Manlio Sgalambro (1924-2014), that in his "impietism as the reawakened name of pessimism" shows how pessimistic thought actually consists in a radical absolutization of the "negative" and in a "fixation" with no escape from the *malum*. At the same time, giving reason to the dialectic, but also firmly maintaining one's position.

**Keywords:** pessimism, dialectic, negative, destruction (death-perishing)

*Il fine non è a favore della specie, né il senso. Questo non è legato a un fixum bonum, ma a un fixum malum, se esso si dà come un 'male' ordinato e sistematico.*

Manlio Sgalambro

## Introduzione

A Parigi, nelle aule della Facoltà di Teologia di rue de Fouarre, in un altro mondo possibile, la *quaestio disputata* avrebbe potuto essere formulata così: *si pessimismus et dialectica convertantur an non*. Per noi, più sobriamente, la domanda che si cercherà di svolgere sarà se le posizioni di pensiero del pessimismo e della dialettica, il pensare pessimisticamente e il pensare dialetticamente possano —come si dice— *andare insieme* o, al contrario, si respingano come due posture filosofiche irrimediabilmente *incompatibili*.

## *Dapprima*

Mantenendosi fermi nell'orizzonte della tradizione filosofica "canonica"[1], la risposta alla domanda circa le *nozze* di pessimismo e dialettica non può che risultare —*prima facie*— negativa. Sebbene nel *mainstream* della storia del pensiero —come già l'"essere" secondo lo Stagirita— "dialettica" sia stata detta (e si dica) "in molti modi", è indubbio che essa abbia trovato la sua forma più potente e culminante in Hegel —come, cioè, "dialettica hegeliana". E in quanto "dialettica hegeliana", con buona pace di ogni tentativo di interpretazione *alternativa*, essa deve senz'altro ascriversi al *club* del "pensiero affermativo". Non fosse altro che per la perentorietà con la quale Hegel —insegnando il "*Risultato*" ai suoi giovani studenti di Norimberga— afferma che "la realtà effettuale coincide in sé col bene" (*Propedeutica filosofica*, III, § 83). Di contro a ciò, il pessimismo tiene fermo il *malum* o, più propriamente, il mondo come "pessimo". Configurandosi, già per questo, come "pensiero negativo". Il dolore e l'infelicità vengono dopo. Solo in quanto conseguenze (condizioni di *esistenza*) del cattivo "*Kern*", la *cattiva essenza* di ciò che è.

Il *fuoco* della questione è allora ancora e sempre il "negativo", che nello Hegel, nonostante l'"immane potenza" riconosciuta a esso e la "furia del dileguare" che imperversa nel divenire dell'Idea, è e rimane pur sempre "*Moment*". Momento necessario e pur *toglientesi* nel passaggio al "terzo" della ritrovata affermazione. La "negazione" impazza, ma per sedarsi ogni volta nella riaffermazione in quanto risultato *calmo* della "negazione-della-negazione". Nel pessimismo, *sed contra*, il "negativo" è l'assoluto e il pensare pessimisticamente rivela una tendenza *incorreggibile* ad assolutizzare la negatività che "affetta" *huius mundus*.

"Negativo", ora, *dice* innanzitutto "morte". Ma prima, e più radicalmente, *distruzione*. Il tema della quale potrà essere il *posto giusto* per un confronto essenziale, appunto, tra il pessimismo e la dialettica, che si prolunghi, anche, oltre la coppia "classica" Hegel/Schopenhauer. Che Hegel avesse un nervo scoperto per la morte, in effetti, non era necessario fosse l'ottimo Kojève ad insegnarlo.

1 A meno forse -lo si ricordi di passaggio per poi soprassedere- di voler trovare nel sistema esposto da Eduard von Hartmann nella *Filosofia dell'incosciente* (1869), in quanto sintesi di Hegel e Schopenhauer, una forma di "pessimismo dialettico". Anche se, poi, nella visuale del von Hartmann, più che della dialettica *stricto sensu*, occorrerebbe scorgere l'"infiltrarsi" *sotto copertura* dell'ambiguo e problematico concetto di "evoluzione". "Pessimismo evoluzionistico" —come fu detto. Oppure, nel cosiddetto "pessimismo della contraddizione" del *tristissimo* Julius Bahnsen, del quale —per porlo tra i grandi— sarebbe sufficiente tenere ferma la *buona idea* della *Existenz* come *Nihilenz*. Ma, su tutto ciò, sarebbe necessario uno studio a sé.

Bastava leggere non *en passant* ciò che scrive nella "Prefazione" della *Fenomenologia dello Spirito*:

> […] la morte —se così vogliamo chiamare quell'irrealtà— è quel che c'è di più terribile; e tenere fermo il *morto* è ciò che esige la più grande forza. […] Ma la vita dello spirito non è quella che inorridisce davanti alla morte e si preserva dalla distruzione, bensì quella che sopporta la morte e si conserva in essa. Lo spirito conquista la sua verità solo trovando se stesso nella dilacerazione assoluta. Esso è tale potenza prodigiosa non in quanto positivo che si distoglie dal negativo –come quando diciamo di qualcosa che non è niente o è falso e, avendolo così liquidato, passiamo subito ad altro. Lo spirito è tale potenza solo in quanto guarda bene in faccia il negativo e si sofferma presso di esso. Questo sostare è la magica forza che trasforma il negativo nell'essere. Questa è quel medesimo che sopra fu detto il Soggetto […] (26).

Su queste righe, nel secolo del *mattatoio* pienamente dispiegato, si sono versati i cosiddetti fiumi d'inchiostro. Qui, sia sufficiente tener fermo che, nonostante ogni terribilità, ogni *inorridire*, ogni *absolute Zerrissenheit* e ogni guardare-in-faccia-in/soffermarsi-sul negativo, la morte vi è definita fin dall'inizio come "irrealtà" e lo spirito è la potenza-forza, realmente *strapotente* questa volta, il potere *magico* (addirittura) che trasforma il negativo nell'essere. Il negativo passa-si trasforma-si capovolge nel positivo. Ancora e sempre: negazione-della-negazione come riaffermazione. Questa *magia* è la dialettica. Il potere del Soggetto capace di pensare dialetticamente.

Un incantesimo (affatturamento) che si ritrova chiarissimo nella trasparenza del concetto puro, nei passi della *Scienza della logica* (1812-1816; I, I, cap. 2°, L'esser determinato, c) La finità *et passim*), nei quali Hegel *sosta* sull'"essere determinato" nel momento della "finità". Qui il problema della "distruzione" raggiunge il *calor bianco*:

> Quando delle cose diciamo che son finite […] con ciò s'intende che la loro natura, il loro essere, è costituito dal non essere. Le cose finite sono, ma la loro relazione a se stesse è che si riferiscono a se stesse come negative […]. Esse sono, ma la verità di questo essere è la loro fine. Il finito non solo si muta, come il qualcosa in generale, ma perisce; e non già è soltanto possibile che perisca, quasi che potesse essere senza perire, ma l'essere delle cose finite, come tale, sta nell'avere per loro essere dentro di sé il germe del perire: l'ora della loro nascita è l'ora della loro morte (Hegel 1984 128).

Ai piani bassi dell'auto-sviluppo dell'Idea —ai quali ci si trova ancora con la categoria dell'"essere determinato"— dalla "morte" (come essenzialmente umana: solo l'uomo muore, tutto il resto perisce) si *regredisce* al "perire", al destino di distruzione di ogni finitezza. La vena di "allegria" (quasi) di Hegel nel pronunciare questa sentenza non può sfuggire. Come un giudice che, comminando una sentenza di morte, si trattenga a stento dal mostrare la sua soddisfazione[2]. Detto questo, il dialettico procede:

---

2 Per inciso, nella sua *Hegel's Leben* (1844), Karl Rosenkranz racconta che, durante una lezione del Maestro a Berlino, quando "vennero a galla una dopo l'altra le figure della speculazione, per poi colare nuovamente a picco", uno degli uditori, "un meclemburghese piuttosto attempato, alla fine della lezione e dopo che Hegel si era già allontanato, balzò in piedi all'improvviso con orrore ed esclamò: 'tale sistema è proprio la morte e tutto deve in esso trapassare'". Quasi un secolo dopo, in uno scritto del 1938 nel quale tornava ancora una volta alla sua "spiegazione interminabile con Hegel" (Derrida), Georges Bataille —dopo aver detto che "per Hegel il fondamento della specificità umana è la negatività, cioè l'azione distruttiva" — riporta l'aneddoto rosenkranziano nella versione seguente: "Uno dei suoi allievi, quello che forse lo aveva capito, uscendo dalla sua lezione con un senso di oppressione, diceva che gli era parso di sentire la Morte in persona parlare dalla cattedra". Hegel, qui, svela il suo volto di "persona" della Morte. Nel saltar fuori come *Babau* dalla scatola magica della dialettica, caricato dalla molla del Negativo, ciò che si mostra è il "*vanishing point*" di Hegel.

> Il pensiero della finità delle cose porta con sé questa mestizia […] perché alle cose […] non è più lasciato un essere affermativo distinto dalla loro destinazione a perire. […] La finità è la negazione come fissata in sé, che si erge rigida di contro al suo affermativo. Quindi è che il finito si lascia bensì portare nella corrente; esso consiste appunto in questo, nell'esser destinato alla sua fine, ma soltanto alla sua fine; -anzi è il rifiuto di lasciarsi affermativamente portare al suo affermativo, all'infinito, di lasciarsi unire con quello. Il finito è dunque posto inseparabilmente dal suo nulla, ed ogni conciliazione col suo altro, coll'affermativo, è così impedita. La destinazione delle cose finite non è nulla più che la loro fine. L'intelletto persiste in questa mestizia della finità, facendo del non essere la destinazione delle cose e prendendolo insieme come imperituro e assoluto. La caducità delle cose non potrebbe che perire nel loro altro, nell'affermativo. Così si staccherebbe dalle cose la loro finità. Ma questa finità è la loro qualità immutabile, non trapassante cioè nel suo altro, non trapassante nel suo affermativo. E così è eterna (*Id.* 129).

Che cos'è, ora, la "mestizia" che Hegel stigmatizza con la notoria durezza di cui è capace se non una delle *Stimmungen* fondamentali del pensiero pessimista? Che cos'è il pessimismo se non ciò che Hegel chiama il "rifiuto" di lasciarsi portare affermativamente all'affermativo? L'"intelletto" del pensatore pessimista è propriamente il pensiero che "persiste" e si *fissa* nella *tristitia* della finitezza. Che "assolutizza" il negativo, il destino di distruzione di tutte le cose, facendone l'unico "imperituro" e l'unico "eterno" nella *corsa* insensata del perire universale. Nulla qui trapassa nel suo altro. A nessun Infinito "si unisce" il finito. Che "permane" nella sua "nullità" senza scampo[3].

Si rilegga ora, sullo stesso *punto*, Schopenhauer (§ 57)[4]:

> Nell'infinità dello spazio e del tempo, l'individuo si sente una grandezza finita e quindi trascurabile […]. Non esiste, a rigore che nel presente, il quale fugge senza posa verso il passato; e la fuga è un andare continuo verso la morte, un perpetuo morire. […] Ma il presente gli sfugge ad ogni momento per cadere nel passato; l'avvenire è incerto e breve in ogni caso. Perciò la sua vita […] è un continuo precipitare del presente nel passato che è morto, è un perpetuo morire. […] Bisogna che la morte trionfi, poiché siamo divenuti sua preda per il solo fatto di essere nati; la morte si permette un momento di giocare con la sua preda, ma non aspetta che l'ora di divorarla (*Id.* 440-441).

Al livello del puro enunciato (del mero pensato in quanto pensato), Hegel e Schopenhauer sembrano dire-dicono esattamente il *medesimo*: il destino di distruzione e di morte del "finito". Ma la questione è appunto che, per il pessimista, questo è tutto (e non è bene) e —se si eccettua il "nulla" (di questo mondo) promesso dalla negazione della volontà di vivere al compimento dell'ascesi— è l'assoluto e l'ultimo di questa vita. Nessun pensiero più alto può unire la negatività del finito a un Infinito "affermativo". Al contrario, per il dialettico:

> […] tutto sta a vedere se ci si ferma all'essere della finitezza, se la caducità, cioè, persiste, oppure se la caducità e il perire perisce. Ora, che questo non avvenga, ciò si ha di fatto appunto in quella veduta del finito, la quale suppone che il finito abbia il perire per suo ultimo. […] Ma risolve effettivamente la contraddizione, non già che esso sia soltanto caduco e che perisce, ma che il perire, il nulla, non è l'ultimo, ossia il definitivo, ma perisce (Hegel 1984 129-130).

---

3 Come quando il pensatore scettico-pessimista Giuseppe Rensi, ricordando l'affermazione di Hegel sull'Assoluto come risultato, "che solo alla fine è ciò che è in verità", chiosava con amara ironia in nota che la "fine", lo "*Ende*", è la morte e la "tomba" (Rensi 87).

4 Ma le citazioni sul dolore e la vanità della vita potrebbero moltiplicarsi come cellule metastatiche maligne.

## Il *perire*

*perisce:* questo l'*ultimo* del pensiero dialettico sul fatto bruto della distruzione. Ancora e sempre negazione-della-negazione: auto-riferimento della negatività a se stessa e *Aufhebung* (toglimento-superamento-inveramento) nel "terzo" solamente reale del "vero Infinito" oltre ogni finitezza. Dio —diceva Meister Eckhart— è una "*negatio negationis*". *Purissima adfirmatio. Sic et amen.*

Anche solo da questo confronto sulla "*quaestio de destructione*" tra il *doctor dialecticus* e il *doctor pessimus*, parrebbe dunque confermata l'incompatibilità tra il pensiero dialettico e il pensiero pessimista. Le pagine della *Logica* sulla "finità" e il suo destino mortale sembrano, anzi, persino pensate e scritte *contra* Schopenhauer *ante* Schopenhauer, anche se Hegel, nello scriverle, aveva certamente in testa —più che il pessimismo ancora *a venire*— le plurali "malinconie" *ipocondriache* dei romantici, per le quali non provava —come si sa— la benché minima *cumpassio*.

## *Poi*

Ma dal tempo di Hegel e Schopenhauer molta —e forse anche troppa— acqua è scorsa sotto i ponti della filosofia, un fluido non sempre all'altezza —lo si riconosca onestamente— delle sue turrite e severe sorgenti. Sul fronte della *quaestio de pessimismo et dialectica,* un problema senz'altro più spinoso rispetto al modello classico della dialettica hegeliana è quello che pone la versione alternativa della dialettica come "dialettica negativa" proposta da T.W. Adorno. Un pensatore che, per la radicale non-affermatività e soprattutto per gli esiti del suo pensiero, non pochi interpreti hanno ascritto all'area del "pessimistico" e addirittura (come qualcuno ha scritto) di un pessimismo "nevrotico" (anche se —per quanto ci è dato sapere— non una sola volta il filosofo tedesco ha definito il suo pensiero "pessimismo")[5]. E' la dialettica "senza sintesi" di Adorno una dialettica "pessimistica"? E' possibile rinvenire, nella versione adorniana del "pensiero negativo", una forma di "pessimismo dialettico"? C'è un momento pessimistico nella "logica della disgregazione-dello sfacelo" di cui la "dialettica negativa" espone "concetti" e "modelli"? Se così fosse, la risposta alla domanda su pessimismo e dialettica, da negativa quale si era profilata all'inizio dovrebbe capovolgersi e risultare *e contrario* affermativa.

Per abbozzare, almeno, un tentativo di risposta a questi quesiti, si potrebbe intanto cominciare da una frase molto *forte* del saggista filosofico Marco Fortunato, nello scritto *E' innocente la filosofia? Adorno, la dialettica, lo sterminio*: "Che l'esistere implichi il male Adorno lo asserisce apertamente quando […] osserva che ogni vivente, già per il semplice fatto di esserci, ruba aria agli altri […]" (Fortunato 138).

Che il mondo-l'esistere sia male, ora, è propriamente la *Grund-These* del pessimismo e, per svolgere la questione *Adorno-Pessimismus*, cruciale sarà allora la parte culminante della *Dialettica negativa* (1966) intitolata "Meditazioni sulla metafisica" e soprattutto le pagine nelle quali —dopo Auschwitz— il filosofo si interroga sul problema della morte, sulla questione del senso della vita e sul nichilismo. Di questa densissima —al limite dell'irrespirabile— costellazione di pensiero, colpisce innanzitutto la perentoria dichiarazione adorniana:

> […] il pensiero che la morte sia l'assolutamente ultimo non è pensabile fino in fondo. […] Se

5 In verità, nella celebre conversazione televisiva del 1968 su Samuel Beckett, alle osservazioni di Fischer per cui "pensare con ottimismo è da criminali" e "pensiero e ottimismo sono due cose inconciliabili", Adorno rispose lapidario con un "Perfettamente d'accordo!". Anche se poi, in definitiva, la posta in gioco del confronto con la "negazione categorica" beckettiana restava pur sempre la ricerca di un "nulla positivo" (*cf.* Adorno 2012 41).

> la morte fosse quell'assoluto che la filosofia invano ha evocato positivamente, tutto sarebbe assolutamente nulla, anche ogni pensiero sarebbe assolutamente vuoto, nessuno potrebbe essere pensato in qualche modo con verità (Adorno 1980 335).

Una critica, questa, alle "metafisiche della morte" *à la* Heidegger (l'autentica *bestia nera* di Adorno) che appare strettamente connessa alla posizione del filosofo nei confronti di Schopenhauer e del suo pessimismo, che già evocava nelle lezioni francofortesi del 1965 dedicate a *Metafisica. Concetto e problemi* (1965), affermando:

> […] Schopenhauer, come si dice, era certo un pessimista e si è difeso molto violentemente contro il carattere affermativo della metafisica […], precisamente contro la forma hegeliana; [in lui] persino questa negatività si è trasformata in un principio; egli ne ha fatto il principio della cieca volontà che […] contiene di nuovo in sé anche la possibilità della propria negazione da parte degli uomini; in lui c'è effettivamente anche l'idea della negazione della volontà di vivere che, rispetto a ciò che è accaduto e continua ad accadere al vivente e può ampliarsi in maniera inimmaginabile, è ancora un'idea quasi consolatoria. Penso che la dottrina della negazione della volontà di vivere, in un mondo che da molto tempo conosce una cosa molto più brutta della morte e che, per così dire, nega agli uomini il colpo alla nuca per poterli torturare a morte lentamente, pecca effettivamente della stessa ingenuità che Schopenhauer ha rimproverato alle teodicee dei filosofi (2010 126).

Adorno riconosce dunque il pensiero di Schopenhauer come pensiero non-affermativo nel quale, tuttavia, la negatività è assurta a "principio", è stata assolutizzata nella volontà di vivere come cattiva essenza del mondo. La stessa dottrina ultima di Schopenhauer —la negazione della volontà di vivere come redenzione— in un mondo in cui impazza scatenata la distruttività, finisce per porsi come consolatoria, per mancare l'autentico momento-critico negativo (dialettico?). E veramente, rispetto al "peggiore dei mondi possibili" del maestro del pessimismo sistematico tedesco, il mondo evocato da Adorno assume le sembianze dell'assolutamente mostruoso e dell'incubo senza scampo. Dove nemmeno più la morte è il "peggio". Un mondo nel quale la "soluzione" additata da Schopenhauer finisce, con il suo elemento di "consolazione", per rovesciarsi dialetticamente nella stessa ingenua affermatività che il pensatore pessimista denuncia e rifiuta nelle varie "teodicee" *old style* (dall'Aquinate a Leibniz). Come se il "tutto è male" di Leopardi finisse per essere lo *stesso* del "tutto è bene" di Pope.

Una critica, questa, che ritorna nel passo della *Dialettica negativa*, dove Adorno scrive che:

> Anche l'inclinazione di Schopenhauer di identificare l'essenza del mondo, la volontà cieca, come un assolutamente negativo sotto lo sguardo umano, non è più adeguata al livello della coscienza; la pretesa di una sussunzione totale è troppo analoga a quella positiva dei suoi a lui odiosi contemporanei idealisti. […] (1980 341).

Come a dire che il metafisico pessimista continua a ricondurre l'esistenza a *un* senso, per quanto questo senso sia un senso negativo. L'essere, per quanto ordinato a un principio non più divino e in sé malvagio, irrazionale, continua nondimeno ad avere un senso. Di più: il principio negativo di Schopenhauer rimane pur sempre una "categoria della riflessione". Ciò, in Adorno, può significare soltanto: un *concetto*, un principio *del* pensiero e *nel* pensiero. Per questo, rimane aperta la possibilità della negazione del principio da parte dell'uomo ovvero, in Schopenhauer, la dottrina della negazione della volontà di vivere. Ma essendo il principio di Schopenhauer una "categoria della riflessione", anche la negazione di esso rimane prigioniera su un piano puramente ideale e astratto che lascia intatto l'"inferno reale" del male che, per il filosofo della "teoria critica", è in verità sempre il "male socialmente prodotto" della falsa-cattiva totalità. Per questo, infine, il "pensiero negativo" nella

versione *en pessimisme* di Schopenhauer pecca della stessa ingenuità dell'ontoteologia dogmatica classica. Di fronte alla "immane potenza del negativo" reale e non-assimilabile, scatenato nel *segno*-"Auschwitz", il pessimismo nella sua forma classica si svela una denuncia del tutto insufficiente della falsità del tutto e della "vita offesa". Il pessimismo non è insomma il pensiero negativo *adeguato* per chi intenda pensare dopo Auschwitz. Come tutta la "cultura" e la "critica della cultura", anche il pessimismo finisce nel bidone della "spazzatura". La "dialettica negativa" di Adorno fa segno verso un "pessimismo", rispetto al quale quello della vanità e dei dolori della vita, del *Weltschmerz* e dell'ascesi redentiva, appare, per così dire, come lo *stadio infantile* del pessimismo. Non si tratta di spegnere la volontà di vivere, ma di domandarsi senza scampo se, dopo Auschwitz, "si possa dopotutto ancora vivere". "Perché si deve vivere?". Questa la versione ultima della *Grundfrage*. E un "pensiero che non si sia cimentato con questa domanda, che non la assuma teoricamente in sé, un simile pensiero allontana fin dall'inizio ciò su cui si deve riflettere –e perciò in fondo non si può chiamare pensiero" (Adorno 2010 134)[6].

Ma se Adorno in questo modo prende una volta per tutte congedo dal pessimismo "classico", il momento pessimistico e ad un tempo dialettico del suo pensiero negativo erompe ancora una volta lì dove, in una quasi spasmodica discussione sul nichilismo e il senso del nulla, fedele al dire e disdire del suo *dialégesthai*, si legge che:

> Coloro che non accettano il nulla come un termine potrebbero domandarsi se non sarebbe meglio che nulla fosse anziché qualcosa. Ma anche a questo è impossibile dare risposte generali. Se per chi è scampato a tempo è lecito dare un giudizio, per un uomo in campo di concentramento sarebbe meglio non essere nato. Tuttavia l'ideale del nulla svanirebbe davanti alla luce di uno sguardo, perfino davanti al debole agitare la coda di un cane, al quale si è dato un boccone, che quello subito dimentica (1980 344).

Se il nulla sia meglio dell'essere è propriamente la *Grundfrage* soggiacente al pensiero pessimista. E la risposta assiomatica del pessimismo è che "il non-essere è meglio dell'essere". Adorno, in quanto uomo-ebreo scampato a tempo (con l'emigrazione-esilio americani) alla furia dello sterminio, sente di poter rispondere facendo sua l'antica e terribile "sapienza" pessimistica di Sileno: per un "prigioniero" ad Auschwitz la cosa migliore sarebbe effettivamente non essere nato. Anche se questo dire (questo affermare il nulla come "soluzione"), secondo la legge della dialettica, si troverebbe a essere immediatamente "disdetto" anche e soltanto dalla minima traccia di "*bonum*" baluginante dallo scodinzolare di un cane di cui si sia soddisfatta la fame e placata la sofferenza con un tozzo di pane.

Che il tratto "pessimistico" del pensiero di Adorno sia innervato e indisgiungibile

---

6 In relazione alla lettura adorniana di Schopenhauer (ma anche per il problema generale del rapporto tra pessimismo e dialettica), sarebbe necessario prendere in esame e discutere *tutta* una linea interpretativa che —al di là delle consuete caratterizzazioni del pessimismo— ha insistito sulla *carica* potenzialmente "critica" del pensiero schopenhaueriano. Per ovvi motivi di spazio, ma anche per ragioni interne al percorso ermeneutico seguito in questo articolo, non è possibile soffermarsi su questo aspetto della questione. Si ricordino, tuttavia, almeno i seguenti contributi: Horkheimer 1961 12-25, 1971 1-7, Schmidt 1988, 2004, Lütkehaus 1980, 2014. Come una sorta di *emblema* di questa interpretazione *alternativa* valga quanto scrive Ludger Lütkehaus a proposito dello "straordinario contributo epocale di Arthur Schopenhauer":

[…] questo atto metafisico di coraggio civile prima di lui inaudito, che spazza via una volta per tutte l'idea che l'essere si debba confondere col bene, è invero da ascriversi unicamente a un pensare in grado di staccarsi e che si è distaccato. Nessun dipendente, nessun succube penserebbe qualcosa di analogo. Dove le filosofie positive, le ossessive nevrosi ontologiche di ciò che regna e di ciò che è, fissano i vincoli e l'obbedienza, là l'ontologia negativa punta, con maggior profondità di qualsivoglia altra 'teoria critica', sulla libera negazione; di più: sulla libertà tramite la negazione, e infine, sul riscatto tramite il distacco (*cf*. Lütkehaus 1995 47-48).

dall'elemento dialettico è dunque chiaro. Un punto, questo, che emerge anche dalla breve ma folgorante *Auseinandersetzung* ("confronto") che il filosofo, nelle stesse pagine di *Dialettica negativa* a cui ci si sta riferendo, intraprende con Samuel Beckett, l'autore che forse più di ogni altro incarna la perfetta "figura" dell'"artista negativo" altrove caldeggiata dal francofortese:

> Beckett ha reagito alla situazione dei campi di concentramento, che egli non nomina come se fosse sospeso su essa il divieto di farsi immagini, come soltanto è adeguato. Ciò che è, è come il campo di concentramento. In un passo egli parla di pena di morte a vita. Come unica speranza balugina il fatto che nulla sia più. […] Ma [nonostante ciò] si grida senza suono che deve essere diversamente. Tale nichilismo implica il contrario dell'identificazione col nulla. Da un punto di vista gnostico il mondo creato è per lui quello radicalmente cattivo e la sua negazione è la possibilità di un altro, che non è ancora. Finché il mondo è quello che è, tutte le immagini della conciliazione, della pace e della quiete assomigliano a quella della morte. [Rispetto a ciò] nichilisti sono propriamente coloro che contrappongono al nichilismo le loro positività sempre più rancide, e tramite queste congiurano con tutta la volgarità esistente ed infine con il principio stesso di distruzione. Il pensiero è onorato, se difende ciò di cui viene accusato il nichilismo (*Id.* 344).

Il mondo —dunque— è "come Auschwitz". Il mondo esistente *è* l'inferno. Qui il negativo tocca il *climax*. Eppure il *malum*, il radicalmente cattivo, come nell'antico pensiero gnostico, non è l'ultimo. Tutto —si grida nel silenzio— "deve essere diversamente". Resta (ancora) la "possibilità di un altro". Di ciò che "non è ancora". Resta insomma —in questo margine— il "rifugio della speranza". Questa l'indistruttibile tensione *utopica* del pensiero negativo di Adorno che, nonostante si debba tenere fermo che, a meno di non diventare complici dello stesso principio distruttivo, in questo mondo ogni immagine della "conciliazione" e dell'affermativo è un'immagine della morte, lo trattiene dall'implodere nell'assolutezza del negativo e nella disperazione assoluta. Impedendogli, con ciò stesso, di poter esser detto pessimista. Nonostante ogni "*optimistisch zu denken ist kriminell*" ("pensare con ottimismo è criminale"), il pensiero di Adorno non appartiene al pessimismo. Il "*pessimum*" non è insomma l'ultima parola della dialettica negativa. O forse è la sua ultima parola su "questo" mondo, ma non la sua *ultima* —silente-urlante: urlata nel silenzio— *spes*[7].

7 A margine. Il pessimista *post-tutto* non si trattiene, tuttavia, dal dire anche qui la sua. Che Schopenhauer assolutizzi il negativo è un vecchio adagio della critica *marxistica* del pessimismo, nello *stream* rutilante della quale anche Adorno è trascinato. E che la dottrina della negazione della volontà di vivere, con la conseguente *predica* dell'ascesi tutta *di testa*, lasci intatto il mondo così com'è lo si può concedere. O uno prende e va nel bosco con i *sannyasin* o si ritira nella trappa oppure "ascesi" è soltanto una *bella parola*. E Schopenhauer, come si sa, rimase alla *Englischer-Hof*, perché come filosofo si limitava a descrivere la vita ascetica come una forma di vita possibile per la quale non si sentiva impegnato come uomo. Ma detto ciò, si deve aggiungere che Adorno, da parte sua, assolutizza Auschwitz. La *Shoah* è un *buco nero* —verissimo— ma non è l'Assoluto. La sua mostruosa *singolarità* sta nell'essere taylorismo e fordismo *teutonici* applicati alla *Vernichtung*. Organizzazione scientifica e *macchina* dello sterminio. Con ciò, a nulla che sia storico spetta il rango dell'assoluto. Adorno si rivela ancora *incantato* dalla sirena della storia. Per lui il "male" è sempre quello storico "socialmente prodotto" nella totalità cattiva e falsa. E' sempre una faccenda che riguarda gli uomini e i rapporti tra uomini nel divenire storico. Qui il pessimista si lascia scappare uno dei suoi cattivi pensieri. E se la storia non fosse altro che natura *in costume*? Se la *Shoah* e tutti i massacri del mondo non fossero altro che episodi di caccia e predazione in grande stile perpetrati dal predatore *capace* di ideologia "*homo*"? Se, per dirla tutta, ci fosse sempre e solo *Physis* e mai nessuna *Historia*? "Il mondo è come Auschwitz". Il tutto cattivo e falso della società organizzata nel dominio. E se la verità fosse il contrario ovvero che "Auschwitz è come il mondo"? Come la Natura —con il suo "cane mangia cane" maledetto— da sempre è? Allora questo mondo non è che non abbia un senso. E affermare il senso non è qualcosa di immorale. Il mondo ha fin troppo senso. Un senso immorale. Un senso non per noi e *contro* di noi (Sgalambro). Il mondo ha un ordine. Ha "il male nell'ordine" (Leopardi). Il mondo è l'ordine del male. Questo dice il pessimismo e —certamente nei "concetti della riflessione" — da questo mondo cerca la via di fuga e l'evasione… Ma Adorno non può pensare questo perché così soffocherebbe l'ultimo respiro della sua speranza da disperato. Rinunciare a essa avrebbe significato, per lui, rispondere alla sua domanda che, allora, "non si deve più vivere". Il pensiero negativo non ha il *pessimum* come *ultimissimum*.

## *Infine*

E' forse per questo motivo che il pensatore "irregolare" Manlio Sgalambro (che, fin dai titoli dei suoi libri come *De mundo pessimo* e *La conoscenza del peggio*, nella tradizione del pessimismo intese esplicitamente inscriversi), nel frammento "*Orbis fractus*" contenuto in *Del delitto*, sferra un *attacco massivo* ad Adorno, la posizione del quale liquida con la sua solita e sgradevole-sbrigativa brutalità: "Col varcare i limiti che si attribuiscono alla dialettica, la cosiddetta 'dialettica negativa' vorrebbe liberare la stessa dialettica dall'essere affermativa senza torcerle un capello, o, come si esprime il suo patrocinatore, 'senza perdere neanche un po' di determinatezza'" (Sgalambro 2009 106).

Ora, che cosa induce Sgalambro a prendere le distanze dal "noto pensatore tedesco, dalla faccia da bambino", come altrove chiama con evidente *sprezzatura* il francofortese?

> Il fatto è —si legge ancora in questa pagina— che il vero passo che si dovrebbe compiere è quello di condurre la dialettica non alla 'dialettica negativa', in balìa della connessione storica, ma alla logica della distruzione, che sfugge alla storia (magari per un pelo). In realtà la dialettica negativa contiene, ben nascosto, un *diktat*: distruzione, ma fino a un certo punto. La nuova dialettica è la vecchia, aggiornata. La dialettica tradizionale, quella di Hegel per intenderci, porta invece in sé stessa la tensione alla distruzione, da cui la cosiddetta dialettica negativa è ben lontana. Ammesso che 'il segreto di Hegel' sia il segreto della sua filosofia, il segreto di questo segreto è svelato: se la dialettica ha senso lo ha soltanto in quanto dialettica della distruzione. […] La *Scienza della logica* libera il divenire dall'impaccio concettuale che lo lega all'essere. Il 'divenire' prende di petto l'essere e lo distrugge tutte le volte che si presenta. Di questo 'distruggere' la dialettica dà la versione *en rose*. Si avvicina al punto infuocato e se ne fugge a precipizio. Mentre ogni cosa è, fino a *krepieren*. […] Hegel entra nel processo distruttivo, o se vogliamo essere più cauti, si trattiene a un passo dall'entrarvi, ma proprio a un passo… La dialettica è l'angelo dalla spada fiammeggiante posto a guardia dell'*Aufhebung*, affinché il suo vero nome resti apocrifo (*Id.* 107).

Dal "dire" di Sgalambro che anche qui, come spesso in lui, rimane per lo più allusivo e sentenzioso, si possono comunque estrapolare i seguenti "punti". La dialettica, nel suo significato autentico, ha a che fare con la "distruzione" ovvero con il fatto bruto del "crepare" (il "perire" hegeliano?). Se essa ha un senso, lo ha in quanto "logica della distruzione". La "dialettica negativa" di Adorno, su questo punto, è manchevole. Più vicina, ad esso, rimane la "dialettica affermativa" del vecchio Hegel. Sebbene della "distruzione" anche Hegel dia ancora e soltanto la versione "in rosa" (ottimistica?). Nemmeno Hegel —insomma— rivela il vero "nome" dell'*Aufhebung*. La sua verità ultima e *terribile*.

Per comprendere nel suo nucleo essenziale il pensiero di Sgalambro sulla dialettica, che finirà per metter capo a una "cassazione" della stessa, è necessario però rifarsi a un passaggio cruciale dell'impressionante "Premessa generale" al *Trattato dell'età*. Qui, sulla soglia della "lezione di metafisica" che sta per impartire al lettore (e l'impressione è che "lezione" sia da intendersi nello stesso senso dell'espressione "dare a qualcuno una lezione"), il conterraneo di Gorgia scrive:

> […] Hegel: 'L'Infinito è essenzialmente divenire' (*Wissenschaft der Logik*, I, 1). Giusta interpretazione sarebbe: solo come distruzione del finito. […] La dialettica, in Hegel, è l'"in più' che va tolto di mezzo. Non che tutto ciò che sussiste meriti di andare a fondo. Va a fondo e basta. La dialettica è l'"in più'. L'Idea — il 'conservato', nel linguaggio di Hegel — è la vana efflorescenza del tolto, la sua realtà 'derisoria'. La distruzione è l'essenza nell'esistenza. Prendendo le cose alla grande, la stessa *Un-Wesen*. (L'essenza è 'cattiva': perché rifiutare […] il soccorso dell'antropomorfismo?). Come risultato della 'distruzione', il niente è niente determinato, e non 'negazione determinata'. Non c'è passaggio dal niente al niente, ma *hiatus*. Con ciò viene cassata la dialettica, che manca il momento della distruzione come conclusivo. Alla domanda: 'Perché l'essere e non il niente?', la

> post-risposta, la risposta che viene dopo tutte le risposte è: 'Affinché non ci sia niente'. Il niente è il risultato. Il niente è il distrutto. L'Idea, intesa come si deve (Sgalambro 1999 13-14).

Sgalambro, in questo giro di pensiero, muove dalla "logica della finità" da cui anche le presenti riflessioni hanno preso le mosse. Contro ogni affermativa "risoluzione del finito nell'Infinito", il divenire dell'Infinito è solo come distruzione del finito. *Werden ist krepieren*. Il destino di ciò che sussiste è di essere distrutto. Senza meriti (né demeriti). *Fini du tout*. Rispetto a questa verità, ogni dialettica è *di troppo*. Nel dominio della "cattiva essenza", nel "mondo pessimo", "la distruzione è l'essenza nell'esistenza". Distruzione essenziale. Non vi è alcuna negazione determinata. Nessun passaggio. Nessuna riaffermazione oltre la negazione. Queste categorie della dialettica non colgono che la distruzione è il "risultato". C'è solo "iato", frattura, c'è solo la ferita mortale. C'è l'essere (solo) affinché non ci sia niente. (O come si era espresso altrove Sgalambro: perché "il bene arrivò troppo tardi"). Il segreto dell'*Aufhebung* e il suo primato si svela dunque essere il puro e semplice "delitto" come "regola": "L'assassino, si potrebbe dire, avvia il lavoro dell'*Aufhebung* iniziando dalla soppressione al minuto". (Sgalambro 2009 19) Ovvero, come si legge in *Teoria del delinquente*, con un affondo tra le righe ad Adorno: "La volontà di uccidere dell'assassino è mimetica. E' la volontà del mondo, che si placa nella morte realizzata come destino di tutti. Nel delinquente la volontà distruttiva non proviene da una 'cattiva società', ma dallo stesso nocciolo del mondo". (Sgalambro 2012 36) Mondo, dunque, come *mundus pessimus* e "*kosmische Feind*" (K. Kraus). E questo è tutto. In questo si trasforma l'"Idea" secondo la "conoscenza del peggio" e la sua (autentica) logica della distruzione. E *contra* il Dio di Meister Eckhart come "*negatio negationis*" e, dunque, "*purissima adfirmatio*" (ma, in uno contro il Dio come "sommo Nulla" dei mistici), Sgalambro, nel suo "empietismo" in quanto "nome ridestato del pessimismo", si spingerà fino a porre come concetto adeguato di Dio quello dello "Annientante". Dio (lo "smisurato" — il "mondo") come una distruttiva "pietra infinita" ("*Et ille homicida erat ab initio*")[8].*Und dieser ist Gott, herr Professor*!

Quanto a Hegel e alla sua idea della coincidenza della realtà effettuale con il bene, l'unica cosa che resta da dire —secondo Sgalambro— è che il suo autentico pessimismo si rivelò nel pensiero per cui "il meglio non è nient'altro che la realtà così com'è". Come a dire che il "meglio" è soltanto il "peggio" (Sgalambro 2007 29)[9]. E quanto ad Adorno, risulta infine chiaro che —nel "pensiero dei disperati", che la *Summa theologiae* consegnava all'inferno, sostenuto da Sgalambro fin dai suoi primi scritti (come *Crepuscolo e notte*)— con il salto oltre ogni "connessione storica" e l'immersione nel cattivo "in sé" del mondo, non c'è più margine alcuno in cui la speranza possa trovar rifugio. Nessuna possibilità di un "altro, che non è ancora", è più data pensare.

Le *deduzioni pericolose* dello "scrittore di filosofia" siciliano riconducono così, decisamente, a confermare *ultima facie* la tesi che si era posta all'inizio. Pessimismo (assoluto) e dialettica (sia nella versione classica "affermativa" sia in quella "negativa") *non vanno insieme*. E se lo spirito della dialettica è quello del "capovolgimento" e della "contraddizione", l'unico *dialetticismo* che si concederà il pensatore pessimista sarà quello adombrato nell'aforisma ironico di Bradley per il quale "dove tutto è malvagio deve essere bene conoscere il peggio" (Bradley, 1984, 128) e che riecheggia nella *boutade* di Sgalambro quando dice che "il pessimismo è la 'migliore' filosofia per coloro che abitano il 'peggiore' dei mondi" (*Id.* 29). Vi è pessimismo laddove solo il "peggio", il "pessimo", la "distruzione" e insomma il "*malum*" sono posti e tenuti fermi come l'assoluto in sé.

---

8 Per questi passaggi, *cf.* Sgalambro, 1987, 1993, 2004.

9 Lo Hegel, nello sguardo di Sgalambro, è sempre lo Hegel più *grigio* e "qoheletico" *malgré lui*; come quando — discutendo una pagina della *Scienza della Logic*a sul "bene" — il pensatore siciliano conclude che, "secondo Hegel, consentito è tirare a campare è […]. Oggettivamente è ciò che con parola altisonante poi si chiamò vivere. Ma in realtà egli accompagna ogni cosa al proprio funerale" (Sgalambro 2013 14-15).

Il *negativum* che *paralizza* il pensiero pessimista e che costituisce, in uno, il coraggio e l'onore del suo sapere è una negatività irrigidita, fissata, "astratta-astraente" (per dirla alla Hegel). E per ciò stesso, non-dialettica, a-dialettica. Senza possibilità di movimento e di qualsivoglia "processo" e "sviluppo". Senza nessun "altro" e "non ancora" in cui *sperare* anche *contro* ogni speranza. Il mondo non dovrebbe essere così com'è. Ma lo è. E questo è male[10].

Lo sguardo del pessimista è l'occhio del topo *medusato* che "guarda in faccia" un serpente a sonagli un attimo prima dello scatto *mortale*. Per il capitano Achab, nel terrore del "bianco", c'è solo Moby Dick. Per Kurtz, nel "cuore di tenebra", solo "*the horror*, *the horror*".

**Riferimenti bibliografici**


Adorno, Theodor W. *Dialettica negativa*. Trad. Carlo Alberto Donolo. Torino: Einaudi, 1980.

_____, *Metafisica. Concetto e problemi*. Trad. Stefano Petrucciani. Torino: Einaudi, 2006.

_____, *Essere ottimisti è da criminali. Una conversazione televisiva su Beckett*. Trad. Taddeo Roccasalda. Viareggio: L'ancora, 2012.

Bradley, Francis Herbert. *Apparenza e realtà. Saggio di metafisica*. Trad. Dario Sacchi. Milano: Rusconi, 1984.

Fortunato, Marco. *E' innocente la filosofia? Adorno, la dialettica, lo sterminio*. AA.VV. *Dopo la Shoah. Un nuovo inizio per il pensiero*. Roma: Carocci, 2011.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia dello spirito*. Trad. Enrico De Negri. Firenze: La nuova Italia, Vol. I, 1973.

_____, *Scienza della logica*. Trad. Arturo Moni (riv. Claudio Cesa). Roma-Bari: Laterza, 1984.

Rensi, Giuseppe. *Le ragioni dell'irrazionalismo*. Napoli: Orthotes, 2015.

Schopenhauer, Arthur. *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Trad. Ada Vigliani. Milano: Mondadori, 1989.

Sgalambro, Manlio. *Trattato dell'empietà*. Milano: Adelphi, 1987.

_____, *Dialogo teologico*. Milano: Adelphi, 1993.

_____, *Trattato dell'età*. Milano: Adelphi, 1999.

_____, *De mundo pessimo*. Milano: Adelphi, 2004.

_____, *La conoscenza del peggio*. Milano: Adelphi, 2007.

_____, *Del delitto*. Milano: Adelphi, 2009.

_____, *Della misantropia*. Milano: Adelphi, 2012.

_____, *Variazioni e capricci morali*. Milano: Bompiani, 2013.


10 O, per dirla con la *iper-dialettica* formulazione di L. Lütkehaus, "il mondo è un non-non essere che non deve essere" ("*ein nicht sein sollendes Nichtnicht-Sein*").

REVISTA DE FILOSOFÍA
CUADERNOS DE PESIMISMO

**NÚMERO 1 | 2022 | 98-113**
**Recibido: 14-10-21| Aceptado: 05-12-21**

# SOBRE LA NECESIDAD DE UNA ORIENTACIÓN FILOSÓFICA DIFERENTE EN TORNO A LA CONTROVERSIA OPTIMISMO-PESIMISMO

## ON NECESSITY OF A DIFFERENT PHILOSOPHICAL ORIENTATION AROUND THE OPTIMISM-PESSIMISM CONTROVERSY

*Adán Núñez Luna*
Universidad Nacional Autónoma de México, México

**Resumen**

En el presente artículo sostengo que existe una gran necesidad de edificar diferentes aproximaciones en relación a la controversia optimismo-pesimismo, a fin de profundizar en el sentido filosófico que dichos conceptos parecerían reclamar. Primero, explico el origen de la controversia y la posterior "crisis comprensiva" que se forma alrededor de ellos. Finalmente, propongo que una orientación fenomenológico-hermenéutica puede ayudarnos a realizar un nuevo y más adecuado tratamiento del sentido de la superlatividad que los conceptos "optimismo" y "pesimismo" parecerían implicar.

**Palabras clave:** Optimismo, pesimismo, crisis, superlatividad, sentido

**Abstract**

In this article I support that there is a great necessity to built different approaches related to optimism-pessimism controversy, in order to profound in the philosophical sense that these terms would seem to demand. First, I explain the origin of controversy and the subsequent "comprehensive crisis" which it forms around them. Finally, I propose that a phenomenological hermeneutical orientation can help us to accomplish a new and more apt treatment of the sense of superlativeness which the concepts of "optimism" and "pessimism" would seem to imply

**Key words:** Optimism, pessimism, crisis, superlativeness, sense

## Introducción: de la infinita guerra entre optimismo y pesimismo

Si contemplamos el mundo con cierta imaginación épica, notaremos que el cosmos en su conjunto aparecerá como un paisaje dominado por la *guerra*. Desde el sapo que se come al insecto hasta los asteroides que se hacen añicos entre sí, el movimiento inevitable de la materia ha levantado en este universo un inmenso coliseo, cuyo más sangriento *ludus* lo encontramos ejemplificado en el ciclo de matanzas y persecuciones de los seres vivos, la cadena trófica. Exagerando un poco las cosas —y, en el fondo, no tanto—, incluso se podría decir que también en la filosofía, así como sucede en la naturaleza, impera el rudo juego que descubre un microbiólogo al fisgonear la vida de las bacterias y que nosotros nos imaginamos casi siempre al escuchar nombrar al Serengueti: *bellum omnium contra omnes*.

Esta imagen épica de la filosofía ha poblado el imaginario de los hombres desde tiempos inmemoriales. ¿O no es cierto que en varios de sus diálogos, Platón muestra continuamente la lucha entre Sócrates y los sofistas, y que Diógenes Laercio nos ha heredado una serie copiosa de anécdotas que nos hablan de cuán "belicosos" eran los filósofos helenísticos a la hora de intentar refutar o infamar a sus contrarios? Tiene mucha razón Schopenhauer, cuando enuncia que "desde que los hombres piensan todos los sistemas filosóficos disputan por doquier" (2019 222). Y también la tiene, en parte, William James, que sostiene que la historia de la filosofía puede entenderse como un "choque de temperamentos" (*clash of temperaments*) (6).

Esté compuesta de cosmovisiones o temperamentos en pugna, o de las dos cosas al mismo tiempo, la historia de la filosofía es, pues, como una pedrea sin cuartel que se desarrolla al interior de los gremios metafísicos. No se equivocó entonces Heráclito cuando dijo que "la guerra es el padre de las cosas" (πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι), pues lo mismo en la selva de Borneo que en las Academias, los Liceos y las Stoas, Alecto enzuriza a los pensadores y a las bestias.

Uno de los más eminentes conflictos a los que ha dado lugar la filosofía es la llamada controversia entre *optimismo* y *pesimismo*; controversia que algunos incluso considerarían la más importante y significativa en el marco de la existencia humana, puesto que parece ocupar un lugar central en eso que se ha dado en llamar, como lo ha dicho Tymieniecka, el problema del *sentido de la vida* (1998)[1]. Bajo la bandera de esos dos términos varios pensadores han llegado a enfrentarse o a ridiculizarse mutuamente. Algunas de las batallas entre optimistas y pesimistas han sido tan distintivas que han instituido de forma casi mítica, no solo la rivalidad entre filósofos de "carne y hueso", sino incluso entre *libros* a los que hoy reconocemos como irreconciliables enemigos. Así sucede, por ejemplo, con la *Teodicea* y el *Cándido*, esos textos legendarios que en las estanterías de todas las bibliotecas parecerían mirarse —o por lo menos así nos invita a imaginarlo nuestra fantasía— con un encono parecido al de dos boxeadores que, desde sus respectivas esquinas, estuvieran a la espera del *ring-ring* de la campana, a fin de subir al cuadrilátero de una cabeza meditabunda y propinarse allí un huracán argumentativo de embestidas a muerte y de golpes bajos.

Cuándo nació esa controversia y quién será el vencedor de ella al final de los tiempos, únicamente lo saben las tablillas del destino. No obstante, también a nosotros, los mortales, la mínima experiencia de nuestra historia nos da el humilde derecho para pensar que esa controversia

1 La llamo *controversia* en el sentido más amplio del término. Como se sabe gracias a los formidables estudios que han rastreado desde diversos ámbitos los orígenes, el desarrollo y las peculiaridades de quienes de alguna u otra forma se han visto involucrados en dicha controversia, no hay límites tan precisos para indicar cuándo comenzó propiamente esa disputa, o bien a quiénes debe de incluirse al hablar de ella. Parece incuestionable que nombres como Leibniz o Schopenhauer forman parte del canon que explica dicha controversia, pero ya no es tan preciso con nombres como Hegel o Cioran —hay momentos en que este último se desliga francamente del pesimismo—, a quienes a veces se les incluye y a quienes en otras ocasiones se les prefiere dejar aparte.

es tan *indecisa* como la lucha de Ahrimán contra Ormuz, y tan *renaciente* como la que por siglos han sostenido en el tablero de ajedrez el blanco contra el negro. Por eso mismo, los versos que Borges (115) dedica en honor de la sempiterna guerra ajedrecística, hoy es permisible repetirlos en alusión a la también sempiterna pugna entre optimismo y pesimismo:

> En el Oriente se encendió esta guerra,
> cuyo anfiteatro es hoy toda la tierra.
> Como el otro, este juego es infinito.

*Este juego, cuyo anfiteatro es hoy toda la tierra, es infinito*… Descifrar un juego así de interminable y ubicuo representa un desafío inmenso. Muchas son las preguntas que uno tendría que plantearse para lograr comprender la lógica, las posibilidades y los asegunes que rigen ese drama que por milenios se ha jugado en el corazón escaqueado de los hombres. Algunos estudiosos han elaborado trabajos valiosísimos para esclarecer, por ejemplo, la historia del pesimismo en relación con la filosofía alemana influida por Schopenhauer; otros han preferido hablar de cómo el optimismo está íntimamente vinculado con el desarrollo de las teodiceas. Las perspectivas sobre este tema son muy amplias.

Mi intención en el presente escrito es ofrecer una perspectiva más. Tal vez un poco distinta a las habituales, pues no me interesa tanto zambullirme en la historia del pesimismo o de su contrario, ni tampoco hacer una reflexión monográfica sobre tal o cual idea en determinado autor y sobre cómo dicha idea ha influido en otro pensador. Más bien me gustaría exponer las razones que encuentro para querer emprender, en el contexto actual en que nos situamos, la reflexión en torno al optimismo y al pesimismo a partir de una "orientación diferente" afín a la fenomenología hermenéutica, la cual considero no solo valiosa, sino filosóficamente apremiante y fundamental, puesto que lo que ella podría brindarnos sería la apertura de nuevas vías comprensivas y de nuevas interrogaciones relacionadas con el asunto en cuestión. Esa orientación alterna implica primordialmente la problematización del optimismo y pesimismo, poniendo sobre todo atención en lo que ellos intentan mentar por ellos mismos, así como en la "simbólica del mal" a la que tanto han contribuido. No se trata, pues, de problematizar su historia o su génesis *per se*, como si en ella esperáramos encontrar la vía para acceder a su sentido de forma más originaria. Antes bien, recurriré a la historia de los conceptos de optimismo y pesimismo para que a través de ella podamos entrever que estuvieron atravesados desde un inicio por una falta de seriedad y claridad con respecto a su sentido. No resulta extraño que, con el tiempo, se haya terminado creando una "crisis comprensiva" en torno a ellos. Crisis que no ha muerto; que ahora mismo se encuentra seguramente reptando entre las palabras optimismo y pesimismo con los que inevitablemente ahora pienso y escribo.

Así pues, me esforzaré para señalar por qué sería filosóficamente pertinente tomar distancia de dichos términos, no para negar el núcleo de sentido que va implícitamente mentado en ellos, sino para evitar justamente presuponerlo como algo ya comprendido de antemano y para que, paralelamente a ello, nazca en nosotros la extrañeza ante esas palabras, una extrañeza gracias a la cual germine en nuestro interior un ansía de volver a tematizarlas desde un punto de orientación más originario. Pienso que tal enfoque podría, sin duda, aportar un gran esclarecimiento de lo que optimismo y pesimismo *potencialmente* pueden llegar a mostrarnos más allá de los datos de su accidentada historia conceptual y doctrinaria.

Ahora bien, para lograr ese cometido, en las páginas siguientes mostraré, primero, que la controversia optimismo-pesimismo tuvo un origen caracterizado por la falta de seriedad y por la improvisación que se deja ver claramente en cómo fueron naciendo los conceptos. Posteriormente,

indicaré que con el pasar del tiempo la controversia se hizo todavía más ambigua, por mor de la vaguedad significativa que las nociones fueron adquiriendo hacia la segunda mitad del siglo XIX, periodo en el que surgió en varios hombres la conciencia de una "crisis comprensiva" respecto al sentido de tales categorías. Finalmente, mostraré que en nuestro presente aún adolecemos enormemente de las secuelas dejadas por la mentada crisis y perfilaré algunas ideas de lo que considero que podría brindarnos una orientación fenomenológico-hermenéutica en relación al esclarecimiento del sentido que anida en la controversia aludida.

## Albores de la controversia

El siglo XVIII fue la centuria destinada a ver nacer la controversia entre optimismo y pesimismo. O por lo menos hay razones legítimas para pensarlo así, ya que, como se ha apuntado reiteradamente (Marcuse 35-39, Dienstag 9, Hazard 49-70), fue en dicha época en que las categorías optimismo y pesimismo germinaron en el seno de una querella que se fue urdiendo en condiciones no siempre claras ni objetivas, pero que, sin duda, tenía como trasfondo preocupaciones e interrogaciones filosóficas genuinas, especialmente las vinculadas con el problema del bien y del mal, entendidos éstos tanto en su dimensión natural, como moral y metafísica[2].

*Grosso modo*, puede decirse que la causa principal que dio origen a la controversia fue la publicación en 1710 de la *Teodicea* (*Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*), obra en la que Leibniz intentó armonizar el espinoso problema del mal con la creencia en un Dios bueno y en un mundo óptimo. Se ha discutido mucho sobre los propósitos que motivaron la configuración de dicha obra, así como sobre los temas implicados en ella (Sleigh 2001). Para los objetivos del presente escrito, únicamente sería oportuno mencionar que Leibniz decidió darle el nombre de teodicea (y no, por ejemplo, el de teología) porque, como él mismo le hizo saber a uno de sus amigos en una carta en la que le explicaba los propósitos de su obra, en ésta se proponía discurrir sobre la legalidad y la justicia (*iure et iustitia*) de Dios (Rutherford 2001)[3]. El tratado de Leibniz debe de comprenderse, además, como la respuesta defensiva que el filósofo de Leipzig elabora para hacer frente a múltiples objeciones e imputaciones que algunos pensadores habían lanzado durante las décadas precedentes a la aparición del libro para poner en duda las ideas sobre la perfección moral de Dios, su sabiduría y su poder (Sleigh 2001).

Uno de los principales interlocutores contra los que Leibniz dirige sus argumentos en la *Teodicea* es Pierre Bayle, autor que hacia finales del siglo XVII elaboró un *Diccionario histórico*

2 No es que antes del siglo XVIII los hombres no hayan experimentado las vivencias o asumido las concepciones teóricas y afectivas que habitualmente relacionamos con el optimismo o el pesimismo. Si el optimismo implica una determinada actitud caracterizada por otorgarle una preeminencia significativa al fenómeno del *bien*, y si el pesimismo implica un mismo género de actos pero enfocando la atención hacia el fenómeno del mal, entonces, tanto por los testimonios discursivos que tenemos de los siglos pretéritos como por la propia comprensión antropológica que podemos hacernos de los hombres del pasado, sería muy verosímil afirmar que optimismo y pesimismo son más vetustos que el siglo dieciochesco, aunque únicamente se formalizaran de manera sistemática a partir de la Ilustración.

3 Cabe mencionar que el hecho mismo de emprender esa defensa de "la justicia de Dios", si bien desde el punto de vista del defensor puede ser tenido como algo necesario y apremiante, desde otra perspectiva puede parecer no solo absurdo y contraintuitivo, como lo es para Schopenhauer, sino también una muestra de la "arrogante razón" que se siente capaz de satisfacer tales exigencias explicativas, tal como lo expresó Kant en su escrito de 1791, titulado *Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en teodicea* (*Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*): "Por teodicea se entiende la defensa de la sabiduría suprema del autor del mundo, de la acusación que la razón eleva contra ella por lo que en el mundo es contraproducente. A esto se llama sostener la causa de Dios; aunque en el fondo no sea la causa sino de nuestra arrogante razón" (Hurtado 154).

*y crítico* (*Dictionnaire historique et critique*) que fue "el libro más leído del siglo XVIII, y el arsenal de la Ilustración" (Neiman 162). En los artículos de ese trabajo se delinean variados ejemplos, sugerencias e insinuaciones que hacen hincapié en diversas figuraciones que el mal ha tomado a lo largo de la historia, ora destacando la injusticia que se cometió contra tal o cual persona, ora señalando algún suceso sobrecogedor. La prosa de Bayle es mordicante y retadora. En él es rara esa parsimonia silogística de Leibniz. Prefiere, en cambio, la ironía y la incisión luciferina de las ideas que buscan efectuar un cortocircuito en la aplaciente fe de los lectores. No sería exagerado considerar en algún sentido sus ideas como el fundamento de una "Anti-Teodicea" anterior a la aparición de la teodicea misma (Brogi 197-212).

Debe notarse que hasta ese momento, ni Bayle ni Leibniz habían formulado los conceptos de optimismo o pesimismo en sus respectivas obras. Ellos aparecieron más tarde, una vez que se popularizaron las ideas leibnizianas gracias a su difusión por parte de pensadores como Christian Wolff, o de poetas asiduamente leídos como Alexander Pope, quien en su *Ensayo sobre el hombre* (*Essay on man*), aparecido en 1734, veinte años después que la *Teodicea*, ofrece una serie de ideas que expresan afinidades con la idea del "mejor de los mundos posibles" (recuérdese su citado verso: *whatever is, is right*), de modo que dicho ensayo puede entenderse como "una adaptación poética de las profundas reflexiones que el pensador nacido en Leipzig hace acerca de la providencia, el mal, la libertad o la posibilidad" (Hurtado 117).

La aparición del término "optimismo" parece haberse dado en esa década de los años treinta del siglo XVIII. Ludwig Marcuse (1981 35) dice, por ejemplo, que el vocablo optimismo fue un "mote agresivo" (*aggressiver Spitzname*) originado por Jean-Pierre de Crousaz, intelectual radicado en Laussane que escribió en 1737 un libro titulado *Examen del Ensayo sobre el hombre de Pope* (*Examen de l'Essai de M. Pope sur l'homme*). ¿Fue en verdad ese profesor hoy olvidado quien introdujo por vez primera la palabra optimismo a la historia de las ideas, o es que acaso puede ser posible que en algún lugar de los archivos menos visitados por los anticuarios haya un autor todavía más olvidado a quien pueda imputársele la prioridad en este asunto? Hernán Caro (2012 67) ha mostrado que la acuñación del término más bien se debe a Louis-Bertrand Castel, personaje difuso que realizó en 1737 una reseña sobre la *Teodicea* en la célebre publicación de los jesuitas (*Journal de Trévoux*) en la que presuntamente sí aparece por vez primera el concepto optimismo, manifestándose desde entonces con ese "matiz ingenuo, cándido y róseo" (*ingenous, cheerful and roseate manner*) que aún hoy conserva en nuestros días.

Sea quien sea quien haya sido el primero que trajo a la vida el nombre de optimismo, lo cierto y enormemente decisivo es que en su alumbramiento parece haber jugado un papel importante la falta de gravedad. En efecto, ya sea que haya sido un "mote agresivo" o que haya sido una categoría asaltada *ex vestigio* por un cierto sentido "ingenuo y cándido", todo parece apuntar a que desde su nacimiento ese término se revistió con cierto dejo de ironía despectiva o burlona. Un concepto risueño, tuno, bufonesco, que trajo bajo el brazo algo de las *sales* de los satíricos latinos: he allí al neonato del siglo XVIII conocido como "optimismo". Estamos, por tanto, ante un vocablo que se introdujo rápidamente a la *lingua philosophica* y cuyo origen es, incluso entre sus progenitores, de dudosa solemnidad.

La aparición de la categoría pesimismo es un asunto más oscuro (Darnoi 1967), pero tal parece que en su conformación jugó un papel fundamental otra figura francesa muy afín al mordaz Pierre Bayle y muy admirador del mismo: Voltaire. Es bien sabido que en respuesta a los postulados aparecidos en la *Teodicea*, Voltaire, que había sido conmovido tanto por la destrucción suscitada por el terremoto de Lisboa como por los desastres personales y sociales provocados por la Guerra de los Siete Años, publicó en 1756 el *Poema sobre el desastre de Lisboa* (*Poème sur le désastre de Lisbonne, ou*

*examen de cet axiome:* Tout est bien) y, posteriormente, en el año de 1759, su afamada novela filosófica, *Cándido o el optimismo* (*Candide, ou l'Optimisme*). "El poema, tal como el *Cándido*, —acierta en decir un estudioso— es menos una refutación filosófica formal que una insistencia en la bancarrota moral de una suerte de optimismo que no reconforta a nadie" (Stewart 127). Tal valoración es exacta. En esos y otros escritos, el filósofo de Ferney no "refuta" nada, si por refutación entendemos una construcción teórica y argumentativa bien eslabonada; más bien se sirve de uno de los más gloriosos talentos punzocortantes para narrar las desventuras del género humano, provocadas ora por la estupidez y los vicios de los hombres, ora por la locura que gobierna en la Tierra —para Micromégas más bien un *manicomio*—, ora por el simple hecho de ser criaturas vulnerables ante los caprichos de la naturaleza. Se sabe que en su novela aparece personificado Leibniz en la ridícula figura de Pangloss[4]; y también, casi de forma premonitoria, parece anticiparse ya el espíritu schopenhaueriano —que es también el del Voltaire más desalentador— en la figura de Martin, cuya filosofía asevera que el hombre ha nacido "para vivir en las convulsiones de la inquietud o en la letargia del aburrimiento" (*pour vivre dans le convulsions de l'inquiétude, ou dans la léthargie de l'ennui*) (240).

Voltaire no solo popularizó definitivamente la idea del optimismo, sino que lo hizo de una forma tan malévola e incisiva que terminó por cristalizar la actitud contraria, perfilando casi el estereotipo extravagante de lo que después sería conocido como pesimista, de modo que dio el pretexto necesario para la formación de la categoría faltante, la cual, por obvias razones, también nació con ese dejo de ironía despectiva que acompañó la aparición de su antónimo. Ya para 1776, dos años antes de la muerte del autor de *Zadig*, Georg Christoph Lichtenberg escribía lo siguiente: "unos con su optimismo, otros con su pesimismo" (*der eine mit seinem Optimismus, der andere mit seinem Pessimismus*) (Marcuse 36), corroborando con ello que hacia la segunda mitad del siglo XVIII esos conceptos ya estaban entrando en una nueva fase de su desarrollo: por un lado, estaban siendo acogidos y popularizados por hombres no directamente involucrados en el conflicto derivado por la teodicea y, además, estaban ya siendo reconocidos como evidentes categorías antagónicas. Ya para el siglo XIX, cuando *El mundo como voluntad y representación* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*) lanza la embestida que arrasa con las ensoñaciones de los "optimistas", los conceptos adquirirán un nuevo impulso, pero no dejarán de tener ese cariz irónico y superficial que desde un inicio los estigmatizó. Ya sea que Schopenhauer (2018) se burle del optimismo, o que otros se burlen del pesimismo schopenhaueriano (Nietzsche 2012), el destino de esas categorías parece haberse ya decidido de antemano: oscilarán entre apasionadas defensas y desalmadas ridiculizaciones. Ambas actitudes fueron los ingredientes necesarios para que dichas denominaciones terminaran adviniendo en cosas bastante frívolas y aparatosas.

Dicho lo anterior, hay que percatarnos que el origen de los conceptos, si bien estuvo desde un inicio marcado por la ironía con que se los concibió, también tuvo como *trasfondo* un auténtico problema de índole filosófica o, si se quiere, filosófico-teológica, a saber: el problema del bien y del mal, que es un problema que se remonta hasta los orígenes de la filosofía misma y que, debido a la gravedad de los temas que en él se juegan, es bastante repelente a la ironía, por lo menos a la que es frívola y mezquina. Notemos, además, algo que también es enormemente significativo. Es

4 Tomando en cuenta que para esas fechas en las que Voltaire publica su poema sobre el terremoto de 1755 y su *Cándido* ya es un hombre que tiene gran conocimiento de la historia y del pensamiento europeo, las ideas y alusiones que él ridiculiza podrían no circunscribirse únicamente a la figura de Leibniz. Así, por ejemplo, Philip Stewart (2009) ha señalado que en la terminología filosófica del *Cándido* parece aludirse también a muchos otros filósofos aparte del autor de la *Teodicea*, tales como Descartes cuando se habla en relación a las ideas del razonamiento sistemático y encadenamiento de causas, o como Thomas Hobbes cuando se plasman en las narraciones volterianas sus ideas de la guerra de todos contra todos, de la libertad y del determinismo. De ese modo, parece que la intertextualidad de los escritos de Voltaire podría ser más compleja de lo que, *prima facie*, aparenta.

cierto que el problema del mal y del bien siempre ha sido una inquietud para la *ratio* filosófica y que lo fue asimismo para los pensadores ilustrados involucrados en la controversia que nos ocupa. Pero, si esto es así, ¿por qué no haber llamado, por ejemplo, *bonismo* y *malismo* en vez de *optimismo* y *pesimismo* a lo que terminó llamándose con estas últimas categorías? Parte de la posible respuesta a esta pregunta radica en el examen de los discursos que entraron en juego.

En varios de sus escritos, Leibniz (2015) utiliza términos con un claro sentido *superlativo*, tales como *optimum*, *maximum*, *ordinatissimum* y *perfectissimum*, entre otros. La misma categoría de Dios ha sido casi siempre parasitaria de un horizonte de sentido superlativo. Con tales conceptos, el filósofo de Leipzig quiere expresar frecuentemente la cualidad suprema que acompañan a los actos o propiedades atribuidos a Dios y a los acontecimientos que de él se derivarían. No es extraño, pues, que para los hombres de su época, fuese manifiesto que Leibniz estaba echando a andar un discurso en el cual la idea "lo mejor" o "lo óptimo" tenía una relevancia primordial. Ciertamente, el autor de la *Teodicea* no es el primero que introduce a la *lingua philosophica* conceptos que intentan mentar la superlatividad. Desde Platón las categorías superlativas han habitado siempre los discursos filosóficos. Lo que sí parece hacer Leibniz es insistir en la relevancia de tales nociones, una relevancia que quizás habría que buscar también en los pensadores de la Edad Media, que dieron soporte a muchos de los argumentos y conceptos que encuentran cabida en el pensar leibniziano. De cualquier forma, es notorio que Leibniz lleva la cuestión de la *superlatividad* a un nivel *inaugural*, no por lo que tiene estrictamente de nuevo la apelación a lo superlativo, sino por las tendencias que desencadena esa insistencia para la modernidad, una de las cuales es justamente la cristalización de las categorías optimismo y pesimismo.

Es por esa inclinación a los términos superlativos que muy pronto se siente la necesidad de llamar al pensamiento de Leibniz con un nombre tal, que con él se pueda expresar el sentido de superlatividad que su discurso frecuenta. Solo que hay un problema para los contemporáneos al filósofo del "mejor de los mundos posibles": en la *lingua philosophica* tal nombre no existe. Desprovistos de una palabra satisfactoria, los contemporáneos de Leibniz tuvieron, por lo tanto, que hacer lo que siempre se hace cuando no se tiene a la mano lo que se necesita: *improvisar*. Y, como hemos visto, la improvisación que dio lugar al surgimiento de los vocablos optimismo y pesimismo estuvo condicionada por un dejo de ironía, que por más irónica que se nos muestre no debe de hacernos perder de vista que, detrás de esas alusiones despectivas y juguetonas, palpitaba una honda voluntad de nombrar ese *no sé qué* que se dejaba entrever en el velado anunciamiento de la superlatividad del bien (lo óptimo) o del mal (lo pésimo), pero que no se dejaba enunciar y que, por lo tanto, imponía un inusitado desafío a los hombres de aquellos tiempos: *denominar lo innombrable para posibilitar el brote de su primer aparecimiento*. Y lo lograron: pudieron nombrar al pesimismo y al optimismo, pero de tal forma y con tal actitud que hasta parece que a pesar de que los nombraron no pudieron escucharlos con oídos serios.

Como veremos en el siguiente apartado, con el correr de los años las categorías de optimismo y pesimismo se irán haciendo cada vez más populares. Saldrán incluso de los estrechos límites de la jerga intelectual y terminarán formando parte de la *vox populi* hasta convertirse en modas y amaneramientos, tal como hoy puede seguirse atestiguando entre nosotros.

## El despertar en la conciencia de una "crisis comprensiva"

Ante nuestra lupa han ido apareciendo unos siameses que nacieron pegados y que no obstante se odian a muerte: optimismo y pesimismo. Conceptos cuyos orígenes fueron oscuros, que vinieron al mundo a causa de improvisaciones motivadas por exigencias profundas del espíritu,

que nacieron dentro de una atmósfera volátil en la que se entremezcló la urgencia de una necesidad denominadora con la ridiculización de las denominaciones resultantes; conceptos, en fin, gestados en el líquido amniótico de los prejuicios y, por tanto, de las posibilidades comprensivas, de la centuria dieciochesca…

Hacia la segunda mitad del siglo XIX, y gracias a la popularización efectuada en torno a ellos, los conceptos optimismo y pesimismo entraron en una nueva etapa de su proceso de rarificación. ¿Qué sucede cuando un término que nació desde la vaguedad de la ironía con el fin de completar un vacío habido en la *lingua philosophica* se desplaza paulatinamente a otros territorios hasta instalarse en los dominios de una *κοινή* mucho más difusa? Podríamos responder brevemente con la palabra más antigua de las cosmogonías, palabra que evoca en parte el destino de todo lo que nace teniendo como origen la indeterminación de sus principios: se produce un *caos*. El surgimiento de las categorías de optimismo y pesimismo estuvo justamente ambientado por esa indeterminación caótica de sus orígenes y, a medida que fueron creciendo, el caos que llevaban en sus adentros se hizo cada vez más transparente, porque se hizo cada vez más contundente.

Es por eso que en las últimas décadas del siglo XIX y en las primeras del siglo XX varias voces se levantaron para denunciar la "crisis comprensiva" que en torno a esos vocablos se estaba multiplicando.

Un observador de la época, James William Barlow, señaló con precisión que había algo extraño en el uso corriente que recibían las palabras de optimismo y pesimismo. La extrañeza consistía en que habían dejado de ser claras para la mayoría de la gente que las empleaba. Con ellas, ya no se intentaba aludir a las ideas postuladas por Leibniz en su *Teodicea* o a las ideas que Voltaire y Schopenhauer habían desenvainado para contrariar los postulados del autor de la *Monadología* y de sus partidarios. Dicho en las propias palabras del escritor:

> Ambas expresiones [optimismo y pesimismo] son ahora usadas para designar sistemas enteramente diferentes de aquellos a los que fueron originalmente aplicados; y, de esta manera, si ponemos atención al pleno significado gramatical de esas palabras, [notaremos que] ambas se han convertido en nombres difusos (Barlow 2)

Nombres difusos o poco aptos (*misnomers*): tal es el diagnóstico al que llega Barlow a fines del siglo XIX. Por fin vemos entonces que comienza a haber personas que miran con extrañeza esas dos palabras que salen de sus bocas y que anidan en sus cabezas, pero que empiezan a parecerles tan extrañas como las quimeras. La literatura de la época nos muestra que los términos seguían vigentes sin duda alguna, quizás más vigentes que nunca, porque la popularización que se formó en torno a ellas les permitió extenderse a otros contextos en los que en un principio no habían participado. Se hablaba tanto de cosas o actitudes optimistas y pesimistas que llegó a convertirse todo eso en un modismo. Windelband llega a decir que, en Alemania, el pesimismo se vulgarizó tanto que terminó justamente por advenir en una moda que se concretaba en la formación de varios grupillos presuntamente "pesimistas" que se reunían para hablar con afectación de los males de la vida (Köhnke 338).

Otra prueba de la disipación de tales conceptos está en la forma en se fueron articulando en los discursos de la época. En efecto, si uno revisa a los filósofos del periodo, notará que comenzó a extenderse un uso indiscriminado de *adjetivaciones* para distinguir entre varios tipos de optimismo y de pesimismo. Sin ir tan lejos, puede verse que el propio Nietzsche (1907 2) comienza desde muy temprano a formular conceptos caprichosos como "pesimismo de la fortaleza" u "optimismo socrático". Comienza por esos años posteriores a la muerte de Schopenhauer una suerte de

euforia en virtud de la cual se irá hablando progresivamente de "pesimismo u optimismo cultural", "pesimismo hindú", "optimismo cristiano", etcétera. Del maestro del horror, Stephen King (125), es aquella sentencia que dice que "el camino hacia el infierno está pavimentado con adverbios" (*the road to hell is paved with adverbs*); parafraseando esa formidable imagen, nosotros podríamos decir que el camino hacia la crisis comprensiva del optimismo y del pesimismo estuvo y está pavimentada con *adjetivos*, ya que estos pueden extenderse *ad infinitum* y, en vez de aclararnos el sentido de qué es eso del optimismo o del pesimismo, pueden llegar a hacernos naufragar en fantasmagorías que posiblemente tengan poco que ver con el asunto.

Años más tarde al diagnóstico de Barlow, el filósofo bilbaíno, Miguel de Unamuno, aparece como otro de los pensadores en cuya obra se muestra repetidamente menciones en torno al pesimismo u optimismo. Cabe decir que no hay un referente unívoco acerca de qué entiende él por tales conceptos. En ocasiones, para distinguir un especial tipo de pesimismo u optimismo de otro, el filósofo español recurre también a adjetivos, lo que le permite hablar del "pesimismo helénico", del "optimismo metafísico", etc. Incluso llega a formular la idea aparentemente redundante de un "pesimismo malo", el cual estaría representado por la frase que Mefistófeles propala en el *Fausto* y que Unamuno traduce bellamente de la siguiente manera: "todo lo que nace merece hundirse". Contra ese "pesimismo malo" que proclama y celebra el hundimiento de todo cuanto es, el espíritu unamuniano levanta otro "pesimismo" (¿pesimismo?) que proclama que, a pesar del hundimiento, lo que es debe de afirmarse cual si fuese imperecedero. En palabras suyas:

> Lo irreligioso, lo demoníaco, lo que incapacita para la acción o nos deja sin defensa ideal contra nuestras malas tendencias, es el pesimismo que pone Goethe en boca de Mefistófeles cuando la hace decir: "Todo lo que nace merece hundirse" (*Denn alles was entsteht ist wert dass es zugrunde geht*). Este es el pesimismo que los hombres llamamos malo, y no aquel otro que ante el temor de que todo al cabo se aniquile, consiste en deplorarlo y en luchar contra ese temor. Mefistófeles firma que todo lo que nace merece hundirse, aniquilarse, pero no que se hunda o se aniquile, y nosotros afirmamos que todo cuanto nace merece elevarse, eternizarse, aunque nada de ello lo consiga. La posición moral es la contraria (183).

Tal parece, pues, que la maleabilidad de las nociones optimismo y pesimismo por medio de la adjetivación arbitraria de los mismos fue reproducida también por Unamuno. Pero, a la vez, el autor de *Niebla* tomó conciencia de la inconsistencia que tal maleabilidad semántica había producido en los mencionados vocablos, de manera que, para él, terminó siendo claro que la distinción entre optimismo y pesimismo podía ser tenida como "una de las más confusas […], confusión no menor que la que reina al distinguir el individualismo del socialismo" (*Id.* 184). Estando al tanto de dicho "confucionismo", de que tales términos parecen ser puro *snobismo* y pose desarticulada, no cabía esperar otro dictamen que aquel que Unamuno formuló en esta sentencia lapidaria: "Apenas cabe ya darse cuenta de qué sea eso del pesimismo" (*Ibid.*). En ese "apenas" aparecido hace más de un siglo quizás podamos reconocernos todavía a nosotros mismos.

Años más tarde, de nuevo vuelve a alzarse en Europa otra voz para denunciar la vacuidad de las nociones que hemos venido rastreando. Esta vez la denuncia viene dada en alemán, y procede de la boca del hombre a quien muchos consideran el último gran metafísico: Martin Heidegger. En los años treinta del siglo pasado, Heidegger realizó un curso de verano en la Universidad de Friburgo, de cuyas lecciones se formó el texto conocido como *Introducción a la metafísica* (*Einführung in die Metaphysik*). En esa obra, el autor de *Ser y tiempo* (*Sein und Zeit*), lleva a cabo la siguiente apreciación:

> La decadencia espiritual del planeta ha avanzado tanto que los pueblos están en peligro de perder sus últimas fuerzas intelectuales, las únicas que les permitirían ver y apreciar tan sólo como tal esa

> decadencia [entendida en relación con el "ser"]. Esta simple constatación no tiene nada que ver con un pesimismo cultural, aunque ciertamente tampoco con el optimismo, porque el oscurecimiento del mundo, la huida de los dioses, la destrucción de la Tierra, la masificación del hombre, el odio que desconfía de cualquier acto creador y libre, han alcanzado en toda la Tierra una dimensión tal que categorías tan pueriles como pesimismo u optimismo se han vuelto ridículas desde hace tiempo (43).

Nótese que Heidegger habla, al principio, de "pesimismo cultural" (*Kulturpessimismus*). Este término tuvo una significativa repercusión en Europa, gracias a libros como la clásica obra de Oswald Spengler, en donde se discurre acerca de la decadencia de los pueblos y las naciones. La noción de "pesimismo cultural" pretende hacer énfasis en fenómenos de carácter social e histórico a los que se toma como rasero para medir la mejoría o peoría del mundo. Pero, por esa misma *perfilación* hacia lo histórico, hay un alejamiento del carácter metafísico del fenómeno del mal que un pesimismo como el de Schopenhauer, por ejemplo, había puesto como centro medular del pensar filosófico. En efecto, para el filósofo de la voluntad de vivir —enemigo acérrimo del maridaje entre historia y filosofía—, el problema central con respecto al fenómeno del mal parece no residir en si vamos en camino hacia peor o mejor, sino más bien en la *existencia misma del mal como raíz del mundo*. Así pues, la categoría de "pesimismo cultural" parecería llevar implícita una especie de ontificación de lo pésimo, entendiendo por ello el ligamiento progresivo que se va estableciendo entre pesimismo y fenómenos históricamente específicos del mal. Por ello mismo se le fue identificando con nociones como "decadencia" de un modo similar a como se fue ligando el optimismo con nociones como "progreso".

Al final de la cita precedente de Heidegger, se declara que optimismo y pesimismo son "categorías pueriles" (*kindische Kategorieen*) y, con ello, vuelve a actualizarse, aunque desde otro horizonte temático preocupado directamente por la pregunta por el ser, el diagnóstico que desde décadas atrás había proferido Barlow y después Unamuno. Es muy significativo que un filósofo como Heidegger, que si bien no afrontó satisfactoriamente el problema del bien o del mal y que mostró reticencia con autores como Schopenhauer, pero que indudablemente tenía la paciencia para "violentar" ciertos conceptos cruciales del pensar filosófico, se haya dado cuenta de la puerilidad a la que habían llegado las nociones de optimismo y pesimismo, y de que, habiéndolo advertido, no haya sentido la necesidad de emprender una orientación comprensiva diferente, capaz de llevarlas a la plenitud de su sentido. Esto es significativo no tanto por lo que pueda imputársele a Heidegger sobre esa falta, cosa que no tendría sentido alguno, dado que a él le interesaban otros asuntos, sino porque nos permite corroborar hasta qué punto en los grandes pensadores del siglo pasado se percibió en torno a los conceptos de optimismo y pesimismo una indudable crisis, la cual fue anunciada, pero no parece haber sido afrontada.

¿No parece haber sido afrontada? ¿Y qué hay de todos esos variados estudios que comenzaron a aparecer a fines del siglo XIX y que mostraron indudablemente un interés por ese tema? ¿No llevaron a cabo ellos un *afrontamiento*? Es cierto que hubo numerosos interesados que, conscientes de la confusión, emprendieron desde temprano el proyecto de hacer historias de las ideas optimistas o pesimistas, a fin de intentar acrisolar su sentido (Caro 1879, Sully 1887, Plümacher 1888). Sería injusto no ver ahora sus trabajos como un afrontamiento valioso del problema. Pero, con todo y su valía, a esos y otros estudios del mismo tipo les falta pensar el problema desde una *actitud radical*, ya que su tratamiento del tema fue primordialmente histórico-reconstructivo. Y cuando buscaban sus fuentes, sin darse cuenta, ya tenían como presupuesto una idea del optimismo o del pesimismo que direccionó sus investigaciones; presupuesto que no fue puesto en cuestión para posibilitar una interrogación de distinto tipo. Carecieron, por tanto, del *incentivo* que fija su atención más allá del

plano histórico y que se dirige al meollo del asunto. A este respecto sería oportuno recordar que, si abrigamos la esperanza de obtener una comprensión filosófica profunda de ese asunto, es menester saber que:

> No nos haremos filósofos por medio de las filosofías. Atenerse a lo histórico, tratar de ocuparse de ello en actitud histórico-crítica y pretender alcanzar la ciencia filosófica en una elaboración ecléctica o en un renacimiento anacrónico, eso sólo conduce a vanas tentativas. El incentivo de la investigación no tiene que provenir de las filosofías, sino de las cosas y de los problemas. (Husserl 108).

Vistas así las cosas, podemos percatarnos de que hay razones suficientes para advertir el sentimiento general de lo que se ha querido denominar "conciencia de una crisis comprensiva". Una conciencia que fue fraguándose poco a poco, casi desde el momento mismo en que fueron apareciendo las palabras optimismo y pesimismo, y que se hizo ya muy manifiesta en la época en que dichos conceptos fueron tan vulgarizados que comenzaron a convertirse en *misnomers*, en modas, en estereotipos, en clichés y en otro tipo de cosas invertebradas. Ahora, tendríamos que preguntar si nosotros nos hallamos en una posición de mayor claridad con respecto a esas "categorías pueriles" —que en realidad no lo son— de optimismo y pesimismo.

## Perspectivas del presente

Atrás quedó el siglo XX. Hoy nos situamos en la era digital, brujuleando entre el internet, los algoritmos y los drones. Convivimos de igual modo con las expectativas promisorias del transhumanismo que revive en nosotros la fe en el "progreso", y con el alarmismo del mundo entero por causa de las crisis ambientales, el cual hace despertar desde nuestros adentros nuevamente la voz que musita: "allí viene ya el acabose". Un siglo que huele a paraíso o a apocalipsis a cada instante, ése es el siglo en el que vivimos. Situados en esta época que nos hace naufragar en nuestros propios prejuicios y dilemas, ¿cómo nos encontramos con relación a la "crisis comprensiva" de la controversia optimismo-pesimismo anunciada por los filósofos del siglo pasado? ¿Gozamos de mayor salud, o dentro de nosotros habita el cáncer que ellos vieron crecer en sus pensamientos? ¿Tiene sentido creer que se puede aspirar a una claridad diferente con respecto a la comprensión exigida por el optimismo y el pesimismo?

Comencemos mencionando lo que es indudable: actualmente hay mucho interés por los términos en torno a los cuales hemos venido pensando, cualquiera sea la forma en que se los conciba. En el campo de la *positive psychology*, por ejemplo, un tema de especial interés es justamente el del optimismo y el pesimismo, los cuales son entendidos desde el punto de vista clínico y "psicologizante" que muchos han criticado (Cabanas 2019). En el caso ya más específico de los estudios de orientación filosófica, se ha presentado en los últimos años una especie de *boom* en relación al interés por el pesimismo. En diversos círculos dedicados a la filosofía, por ejemplo, se ha estado realizando el rescate de autores otrora olvidados o menospreciados y que, indudablemente, tienen vinculación con la historia del llamado "pesimismo filosófico", tales como Mainländer o Cioran, por mencionar solo un par de nombres.

Siendo así el panorama, la pregunta sería: ¿toda esa inquietud e interés es la prueba de que ya se ha comenzado a superar la crisis, o más bien es otra faceta del síntoma a la que debemos enfrentarnos y sobre la cual habremos de aprender a mirar desde distintos enfoques? La respuesta a estas preguntas se irá dando con el tiempo poco a poco.

Por lo pronto, quisiera referirme a una tarea faltante que no ha ocupado mucho la atención

de los interesados en la controversia optimismo-pesimismo y que podría tal vez ponernos en una situación muy adecuada para llevar nuestro entendimiento de tal asunto a un nivel de gran plenitud significativa; tarea que, además, exige otro tipo de orientación filosófica a la habitual, la cual le concede un interés predominante a los análisis de tipo histórico o monográfico. Esa otra orientación filosófica no estaría caracterizada por intentar esclarecer la historia de la controversia o la intertextualidad que, por poner un solo ejemplo, hay entre las ideas de Schopenhauer, de Mainländer y de Cioran. Bien pensado, uno podría darse cuenta de que esos estudios parten ya de una "precomprensión" del pesimismo que no siempre se deja en claro, porque a ese concepto se lo presupone de antemano como algo ya sabido y, por lo mismo, se lo pone a salvo de toda mirada interrogante, o bien se lo adjetiva múltiplemente (pesimismo schopenhaueriano, mainländeriano, cioraniano…) desviando con ello la atención que sería necesaria para cuestionar directa y rectilíneamente en torno a su sentido. Una diferente orientación filosófica en torno al optimismo o al pesimismo tendría que exigirnos, pues, que, paralelamente al interés por la historia de esa controversia o por los temas que los filósofos "optimistas" y "pesimistas" abordan, se afronte la misión de reflexionar sobre el horizonte de sentido que tales vocablos entrañan y de cómo dicho sentido se articularía en el marco de una experiencia fenomenológico-hermenéutica.

Esta orientación estaría justificada por la crisis comprensiva a la que hemos aludido en el capítulo anterior, pues a pesar del gran interés que en nuestra época se tiene por estudiar el optimismo y el pesimismo, lo cierto es que un sincero escaneo de nuestra comprensión de tales conceptos nos mostrará que seguimos igual de confundidos que en la época de Unamuno. Tal vez tengamos un mayor conocimiento de los involucrados en la controversia, o de los distintos matices y sentidos que en cada época ella ha ido teniendo, pero ante un niño que nos preguntase: "y, a fin de cuentas, ¿qué es eso del optimismo y del pesimismo?", nosotros no podríamos responderle más que lo que Agustín con respecto al tiempo: *si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio*. En efecto, piénsese en la cantidad de "pesimismos" que existen a estas alturas de nuestra confusión y se sentirá el vértigo que sienten los extraviados en las dunas del desierto: pesimismo griego, pesimismo dionisíaco, pesimismo cristiano, pesimismo cultural, ecopesimismo, pesimismo entrópico, pesimismo epistemológico, pesimismo filosófico, pesimismo metafísico, pesimismo de la fortaleza, pesimismo hindú, pesimismo profundo, pesimismo posmoderno... ¿Son conceptos, o más bien un océano de arenas movedizas, o más bien una estampida de ecos que proceden de un *centro* que no alcanzamos a mirar con claridad? Tal parece, pues, que ese término, así como su contrario, hoy es tan elástico y acomodaticio como para tomar cualquier forma y como para relacionarse con cualquier bagatela, desde una determinada área temática ("pesimismo político") hasta el pensamiento más o menos congojoso de tal o cual persona ("pesimismo rubendariano"). Si esas son las reglas del juego, podría hablarse del optimismo o del pesimismo en cualquier sentido en que uno quisiera; únicamente bastaría endilgarle un adjetivo para darle el sentido específico que pretendemos y, *voilà*: habremos añadido otra cabeza a esa Hidra que nos habla en tantos dialectos que ya no endentemos ninguno de ellos.

Pero, ¿qué no hay en el corazón mismo del concepto optimismo y pesimismo un indicio de que con ellos ha de nombrarse el bien y el mal *superlativos*? Si esto así, como ni siquiera quienes los crearon parecen haberlo advertido, ¿podría seguirse pensando que hay más de un pesimismo, habida cuenta de que si esa palabra intenta aludir a un mal superlativo únicamente ha de haber un mal, y solo uno, que pueda ser concebido como el *malissimum-pessimum*? Si eso fuese cierto, ¿el mal o el bien superlativos tendrían que seguirse ocultando tras los adjetivos infinitos? ¿No será más bien que la abundancia de adjetivos nos impide enfocar al auténtico y único *mal o bien superlativos*? ¿No es ya ese indicio de la superlatividad en los conceptos una advertencia de que lo que en ellos quiere nombrarse es algo tal, que nada más óptimo o pésimo a ellos puede tematizarse? Si es algo

tan supremo lo que con ellos se nombra, ¿qué sentido tiene la parcialización que se obra en torno a ellos en virtud de los innúmeros adjetivos?

Si algún pizco de legitimidad y sensatez hay en las anteriores preguntas, parece manifiesto que es posible aperturar nuevas interrogaciones sobre el tema, las cuales parecerían establecer que, para salir de la crisis comprensiva, será necesario "volver a las cosas mismas". Este lema que Husserl convierte en la divisa de la fenomenología puede ser entendido en muchos sentidos. En relación al tema que tratamos, pienso que ese llamamiento puede ser una invitación para tematizar desde una actitud filosófica radicalmente originaria la interrogación en torno al tema en cuestión. En una tematización de esa naturaleza lo primero que habría de admitirse es que optimismo y pesimismo se nos aparecen, antes que nada, como *palabras*. Palabras que están involucradas en una historia de debates y doctrinas teóricas que ha sido explicada en libros como el de Giuseppe Invernizzi (1994) o el de Frederick C. Beiser (2016), en donde se realizan circunstanciadas explicaciones de la controversia del pesimismo alemán. Pero palabras también que hablan en una "lengua" que la mera historia en este caso no puede descifrarnos, porque *apuntan a un determinado ámbito de fenómenos que deben de ser pensados desde el existir mismo en que nos situamos*. Así como Martin Heidegger mostró cuán instructivo y proficuo es aplicar un método de "etimologización" en relación con palabras fundamentales de la *lingua philosophica*, como λόγος o φύσις, por ejemplo, a fin de escuchar lo que ellas dicen en su lengua griega[5], también quienes estamos interesados en el optimismo o el optimismo habríamos de tematizar tales términos de tal modo que en la susodicha tematización se abriera la posibilidad de poder escuchar el lenguaje que ellos hablan, el cual, en este caso, más que referirse al latín que morfológicamente los vertebra, habría de buscarse antes bien en el *lenguaje superlativo* que señalan. Saber escuchar lo que la *superlatividad* de tales conceptos intentan mentar requiere el diseño de *un filosofar capacitado para pensar lo superlativo*, no desde el mero punto de vista gramatical, sino desde el marco de una interrogación existencial a través de la cual podamos iluminar eso que llamaríamos en el lenguaje habitual "optimismo" o "pesimismo", pero que más apropiadamente podríamos comenzar a denominar *pessimitas* u *optimitas*, respectivamente. Con estos vocablos, *pessimitas* y *optimitas*, no se intentaría ya mentar un movimiento doctrinario que se presupone como algo claro de antemano, sino que se nombraría el núcleo de algo que hasta ahora no ha sido del todo conscientemente tematizado, puesto que ha faltado una metodología que dé cuenta del sentido superlativo del bien y del mal, tal y como dicho sentido podría ser rastreado en el marco de un análisis fenomenológico-hermenéutico de nuestras experiencias existenciales. Una aproximación de ese tipo no está ni en Leibniz ni en Schopenhauer y es una misión abierta que puede brindar proficuos resultados, puesto que reivindicaría el pensar de esos conceptos que crearon un nuevo capítulo en la historia de la filosofía, pero que nacieron de irónicos progenitores que, como el doctor Frankenstein, no sabían del todo lo que estaban creando.

¿No lo sabían? Por lo menos, no tuvieron la distancia suficiente para justipreciar lo que para nosotros ya no son meros motes burlescos, sino términos a los que acudimos para intentar nombrar

---

5 Es bien sabido que el método etimologizante de Heidegger puede llegar a parecer un poco arbitrario y hasta excéntrico, pues las relaciones que establece entre palabras y significados en no pocas ocasiones parecen increíbles y sacadas de un sombrero mágico antes que de un método filológico fidedigno. Sin embargo, esa heterodoxa forma de moverse en el lenguaje le permitió revitalizarlo nuevamente; y sus pasos han sido seguidos por muchas corrientes muy fecundas del pensamiento contemporáneo: "Heidegger puede sentir y seguir las etimológicas "arterias hasta la roca primigenia del lenguaje". El autor de *Sein und Zeit* […] es, como Platón, y como Nietzsche, un estilista de incomparable potencia. Sus retruécanos —donde la palabra "retruécano" es una designación demasiado débil para un misteriosa a los campos de resonancia, de consonancia, de eco suprimido en las unidades fonéticas y semánticas— engendraron, hasta llegar a la parodia, el posestructuralismo y el deconstruccionismo actuales" (Steiner 15).

algo que vivencialmente consideramos muy significativo. Por lo demás, y como ha advertido bien uno de los grandes filósofos del siglo pasado, la significación plena de los conceptos que en el pasado no pudo darse, representan los desafíos del ahora:

> La historia de la filosofía nos demuestra, con gran claridad, que raramente la determinación plena de un concepto es la obra del pensador que lo introdujo. Porque un concepto filosófico, hablando en general, es más bien un problema que la solución del mismo, y no se puede comprender la significación plena de este problema mientras se halle en su primer estado implícito. Es menester que se haga explícito para que lo aprendamos en su verdadero sentido y esta transformación de un estado implícito a otro explícito es obra del futuro (Cassirer 265).

Si Cassirer tiene razón y un concepto filosófico es, antes que una solución, un problema, entonces optimismo y pesimismo son entidades a las que habremos de ir circunvalando desde muchas orientaciones, a fin de sondear las preguntas que palpitan en sus adentros y que, de alguna forma, llevamos desde hace mucho tiempo en nosotros mismos, habituándonos a ellas en tan alto grado que hemos terminado por olvidar su núcleo problemático.

## Palabras finales

Con lo visto hasta aquí he querido mostrar la necesidad que existe en el panorama filosófico actual de emprender una serie de aproximaciones en torno a la controversia optimismo-pesimismo que tengan como propósito tematizar de un modo diferente al habitual los problemas que sobre la mentada controversia pueden señalarse.

Una orientación como la que propongo, de carácter fenomenológico-hermenéutico, requiere otra índole de reflexiones diferentes a las que destacan el desarrollo o la intertextualidad de las ideas filosóficas. Nos invita, por ejemplo, a que nos aventuremos a tematizar las estructuras del hombre por medio de las cuales le está posibilitado a éste abrirse a determinados tipos de experiencias dadoras de sentido, especialmente a experiencias *axiológicas* a través de las cuales sea posible rastrear las actitudes que predisponen al hombre para que éste pueda vivir lo óptimo o lo pésimo en el marco de una vivencia de sentido[6]. Reflexiones sobre cómo y en qué modos aparece ante una consciencia el fenómeno del bien y del mal en sus diversas configuraciones y gestualidades, así como en sus diversos grados de intensidad hasta poder vislumbrar en dicho análisis la dimensión de la superlatividad a la que estaría conectada la vivencia de lo óptimo y lo pésimo, respectivamente, es una tarea que podría ser muy provechosa. Asimismo, podría recurrirse a los injertos hermenéuticos en la fenomenología para hacer, como Ricoeur (2009), una exploración de la *simbólica del mal* a la que son tan aficionados los pensadores pesimistas: símbolos como el "mundo como tribunal del mundo" en Schopenhauer, como "el suicidio de Dios" en Mainländer, como "el aciago demiurgo" en Cioran, etcétera.

Como puede columbrarse, la orientación aquí propuesta exige que no se tome *pro re comperta* ni al optimismo ni al pesimismo. Solicita más bien que convirtamos tales conceptos en un signo

6 Recuérdese que ya Olga Plümacher (1888 1) había formidablemente advertido que el meollo del pesimismo reside en un "juicio axiológico" (*axiologische Urtheil*) según el cual "la inexistencia del mundo sería mejor que su existencia" (*wäre das Nichtsein der Welt besser als deren Sein*). Para la época en que esta sentencia era dicha la axiología todavía no gozaba del impulso que después tendría en las décadas siguientes, cuando filósofos como Max Scheler o Nicolai Hartmann profundizarían en los problemas nacidos en esta área del pensar filosófico. Sería, pues, instructivo afrontar el meollo de ese "juicio axiológico" que está en el corazón del pesimismo —o bien el juicio contrario que parece postular el optimismo— tomando en cuenta las direcciones abiertas por el despertar de la axiología contemporánea.

de interrogación. Por medio de ese esfuerzo podría mostrarse de manera más contundente la legitimidad y relevancia que tienen dichos conceptos en el universo de la filosofía y de nuestra existencia como seres potencialmente "optimistas" o "pesimistas" en el mundo.

**Referencias bibliográficas**


Barlow, James William. *The Ultimatum of Pessimism. An Ethical Study*. London: Kegan Paul, Trench & Co., 1882.

Beiser, Frederick C. *Weltschmerz. Pessimism in German Philosophy 1860-1900*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Borges, Jorge Luis. *Poesía completa*. México: Debolsillo, 2018.

Brogi, Stefano. "Leibniz and the Anti-Theodicy of Bayle". *Theodicy and Reason. Logic, Metaphysics and Theology in Leibniz's* Essais de Théodicée (1710), ed. Matteo Favaretti Camposampiero, Mattia Geretto, Luigi Perissinotto.Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 2016. 197-212.

Cabanas, Edgar, Illous, Eva. *Happycracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*. Trad. Núria Petit. Barcelona: Paidós, 2019.

Caro, E. M. *Le pessimisme au XIX^e siècle. Leopardi-Schopenhauer-Hartmann*. Paris: Hachette, 1879.

Caro, Hernán D. "The Best of All Possible Worlds? Leibniz's Optimism and its Critics 1710-1755". Tesis. Institut für Philosophie, Humboldt-Universität zu Berlin, 2012.

Cassirer, Ernst. *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. Trad. Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.

Darnoi, Denis. *The Unconscious and Eduard von Hartmann*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1967.

Dienstag, Jossua Foa. *Pessimism: philosophy, ethics, spirit*. New Jersey: Princeton University Press, 2006.

Hazard, Paul. *La pensée européenne au XVIII^ème siècle. De Montesquieu a Lessing. Tome II*. Paris: Boivin et C^ie, 1949.

Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*. Trad. Ángela Ackermann Pilári. Barcelona: Gedisa, 2003.

Hurtado Simó, Ricardo. *El ocaso del optimismo. De Leibniz a Hamacher: debates tras el terremoto de Lisboa de 1755*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2016.

King, Stephen. *On Writing: A Memoir of the Craft*. New York: Simon & Schuster Inc., 2020.

Köhnke, Klaus Christian. *Surgimiento y auge del neokantismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.

James, William. *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*. New York: Longmans, Green and Co., 1921.

Leibniz, G. W. *Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, ed. Enrique Romerales Espinosa. Madrid: Abadá Editores, 2015.

Marcuse, Ludwig. *Philosophie des Un-Glücks. Pessimismus —Ein Stadium der Reife*. Zurich: Diogenes Verlag, 1981.

Neiman, Susan. *El mal en el pensamiento moderno. Una historia no convencional de la filosofía*. Trad. Felipe Garrido. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

Nietzsche, Friedrich. *Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus*. Leipzig: C. G. Naumann, 1907.

_____, *Más allá del bien y del mal*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2012.

Plümacher, Olga. *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart*. Heidelberg: Georg Weiss, 1888.

Ricoeur, Paul. *Philosophie de la volonté. Finitude et Culpabilité*. Paris: Points, 2009.

Rutherford, Donald. "Leibniz and the Stoics: The Consolations of Theodicy", eds. Elmar J. Kremer y Michael J. Latzer. Toronto: University of Toronto Press, 2001. 138-164.

Schopenhauer, Arthur. *Sämtliche Werke*, ed. Wolfgang von Löhneysen. Hamburg: Nikol Verlag, 2018.

_____, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Trad. Pilar López de SantaMaría. Madrid: Alianza, 2019.

Sleigh Jr., Robert C. "Remarks on Leibniz'Treatment of the Problem of Evil". *The Problem of Evil in Early Modern Philosophy*, eds. Elmar J. Kremer y Michael J. Latzer. Toronto: University of Toronto Press, 2001. 165-179.

Steiner, George. *Heidegger*. Trad. Jorge Aguilar Mora. México: Fondo de Cultura Económica, 2017.

Stewart, Philip. "Candide". *The Cambridge Companion to Voltaire*, ed. Nicholas Cronk. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. 125-138.

Sully, James. *Pessimism. A History and Criticism*. London: Henry S. King & Co., 1887.

Tymieniecka, Ana-Teresa. "The pessimism-optimism controversy concerning the human condition at the roots of the malaise of our times". *Analecta Husserliana XXIV. Logos and Life: Creative Experience and the Critique of Reason. Book 1*, ed. Ana-Teresa Tymieniecka. Boston, Dordrecht: Kluger Academic, 1988.

Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida. En torno al casticismo*. México: Porrúa, 2006.

Voltaire. *Micromégas, Zadig, Candide*. Ed. René Pomeau. Paris: Flammarion, 2006.

.

REVISTA DE FILOSOFÍA
CUADERNOS DE PESIMISMO

**NÚMERO 1 | 2022 | 114-125**
**Recibido: 28-11-21| Aceptado: 27-12-21**

# LA RECIDIVA GNÓSTICA DEL PESIMISMO COMO RESULTADO DEL FRACASO DE LA NEUTRALIZACIÓN MODERNA DEL MAL

## THE GNOSTIC RELAPSE OF PESSIMISM AS A RESULT OF MODERNITY'S FAILURE IN NEUTRALIZING EVIL

*Héctor del Estal Sánchez*
Universidad de Salamanca, España

**Resumen**

Este trabajo pretende mostrar que, en el contexto de la quiebra de las filosofías de la historia en la segunda mitad del siglo XIX, el pesimismo filosófico de autores como Arthur Schopenhauer, Eduard von Hartmann, Philipp Mainländer o Julius Bahnsen desempeña una función análoga a la del antiguo gnosticismo. Para ello, tomamos como punto de partida heurístico las investigaciones de Hans Blumenberg y Odo Marquard sobre las distintas superaciones filosóficas del gnosticismo y su relación con el problema del mal.

**Palabras clave:** Pesimismo, gnosticismo, teodicea, filosofía de la historia, mal

**Abstract**

This essay intends to show that, in the context of the collapse of philosophies of history in the second half of the 19th century, philosophical pessimism of authors such as Arthur Schopenhauer, Eduard von Hartmann, Philipp Mainländer or Julius Bahnsen plays a role analogous to that of ancient Gnosticism. To achieve this, we take as a heuristic starting point the research of Hans Blumenberg and Odo Marquard on the various philosophical efforts of overcoming Gnosticism and their relation to the problem of evil.

**Keywords:** Pessimism, Gnosticism, Theodicy, Philosophy of History, Evil

## Introducción

El pesimismo y sus seguidores nunca han disfrutado, frente a los partidarios de los grandes sistemas filosóficos, de una gran aceptación en la república de los espíritus. Las más de las veces, estos filósofos exiliados se vieron obligados a buscar carta de ciudadanía en el reino de la literatura. Sin embargo, ahora, poco más de doscientos años después de la publicación del acta fundacional del pesimismo, *El mundo como voluntad y representación* de Arthur Schopenhauer, asistimos a un creciente interés por esos parientes más o menos lejanos del sabio de Frankfurt a los que, hasta el momento, solo se les había otorgado un discreto papel secundario —si no anecdótico— en un puñado de artículos o libros. Hoy, no menos que de Schopenhauer, hablamos de Philipp Mainländer, de Eduard von Hartmann y de Julius Bahnsen, entre otros, ensalzándolos como los santos patronos del pesimismo. Asistimos, pues, a una auténtica *pessimisme-renaissiance* que se ha materializado en la fundación de sociedades y revistas, así como en una proliferación significativa tanto de estudios sobre estos *raræ aves* como de traducciones de sus obras, muy especialmente –aunque no solo– en el ámbito de habla hispana.

No es ocasión todavía de colocarnos en la situación de explicar este renacimiento del pesimismo. Partícipes de su rehabilitación —al menos en lo que respecta a su reconocimiento académico— e inmersos en ella temporal e históricamente, carecemos de la distancia necesaria que toda reflexión filosófica exige. No obstante, una de las tareas que debe afrontar esta revalorización de la siempre subterránea, pero constante corriente del pensamiento pesimista es la de esclarecer cuál es su papel y encaje en la historia de la filosofía; en concreto, en relación con el ámbito donde surge y se formula: el ocaso de la moderna filosofía de la historia de raigambre racionalista-ilustrada. Para ello, no solo es conveniente atender a las rupturas y continuidades que puedan descubrirse entre autores y escuelas o al indispensable trabajo histórico-filológico de escrutar las obras y manuscritos de estos autores en busca de conceptos centrales y argumentaciones, sino, fundamentalmente, dirigir el foco de nuestro interés, situar su centro de gravedad, en la pregunta (para cuya respuesta todo lo anterior constituye el lugar donde ha de recaer la carga de la prueba) por la función que desempeña y el significado que tiene el pesimismo en el conjunto del pensamiento moderno.

Plantear una respuesta general a algunos aspectos de dicha cuestión es el objetivo de este trabajo; del que aquí adelantamos nuestra hipótesis: el pesimismo es expresión de una recidiva gnóstica fruto del intento fallido de neutralizar el mal en la filosofía moderna. Para probarla, nos serviremos de algunos aspectos del marco heurístico proporcionado por Hans Blumenberg y Odo Marquard en su valoración del sentido de la Modernidad en relación con los problemas legados por la Baja Edad Media; y ejemplificaremos su calado mediante el caso paradigmático que representa la filosofía de Philipp Mainländer.

## La filosofía ante el problema del mal. El pesimismo entre el llanto y la risa

Cuando Eugene Thacker afirma que el pesimismo se presenta siempre a sí mismo con "tonos bajos", como un "rumor tectónico" (2017 13), concuerda con Schopenhauer, quien sostiene que aquello que causa en nosotros asombro y nos impulsa a filosofar no es sino el descubrimiento de algo "perturbador y desconsolador" en la existencia y que, conforme a este origen, la filosofía misma "se inicia, como la obertura de *Don Juan*, con un acorde en tono menor" (169).

Ahora bien, la potencia de esta analogía musical no puede desviar nuestra atención de lo más significativo de ella, del verdadero motor que le imprime su fuerza, a saber: la sorpresa y

desconcierto que produce al ser humano la vida y la existencia cuando estas le muestran su faz más terrible; de los cuales aquellos armónicos graves no son sino su paráfrasis reflexiva. Ese acicate que conduce a la filosofía es que el mundo se presenta, a fin de cuentas, como un problema práctico (*Id.* 558): el ser humano descubre, con estupefacción y terror, que en él *existe el mal*. Solo en virtud de que tiene que habérselas con el mal del mundo en un sentido práctico, pudo entonces este tornarse en un problema teórico.

El *pesimismo* es, de acuerdo con ello, una reacción *radical* a esta cuestión; y lo es, además en un doble sentido. Por una parte, es radical en la medida que se presenta como un modo de filosofar honesto —aquella gran virtud del sabio de Frankfurt alabada por Nietzsche (54)— que avanza en su desarrollo, sin mirar atrás, hasta las últimas consecuencias resultado de considerar el mal como algo plenamente real y positivo. Por otra, también lo es en cuanto representa, siguiendo la expresión acuñada por Helmuth Plessner, una "reacción-límite" frente a aquella consideración. Por el momento nos atendremos a este segundo aspecto.

Que el pesimismo es una "reacción-límite" lo muestra, sin duda, su desgarradora aparición como *llanto* y lamento, pero también, al mismo tiempo, como *risa* e ironía hiperbólica. Para esto, baste recordar, por un lado, el aserto de Schopenhauer de que en toda filosofía que pueda tenerse por verdadera han de escucharse "los sollozos, los gemidos, el rechinar de dientes" fruto del sufrimiento anónimo y masivo de la humanidad (Conversaciones 285); por otro, la valoración mainländeriana de la figura del humorista como una suerte de sabio pesimista que "piensa, habla o escribe" sobre sí mismo, los demás y el mundo "con lágrimas en los ojos, riendo y bromeando con labios convulsos" a causa de esa nefasta estupidez en la que todos están implicados (Mainländer 158-160). —Si tenemos esto en cuenta, el calificativo que a Karl Rosenkranz le mereció Schopenhauer, el de "melancólico eremita […] desgarrado entre el dolor y el gozo, que ríe para sus adentros con profunda ironía" (481), parece no solo apropiado para él, sino también para el resto de los pensadores pesimistas.

La importancia de haber llamado la atención sobre el llanto y la risa entrañados por pesimismo como "reacción-límite" es que esta tiene el rasgo característico de constituir una *aceptación* y *concesión* del ser humano frente a una realidad que, de un modo sorprendente e inesperado, viene a desbordar, superar o desarticular su cosmovisión acostumbrada del mundo. En palabras de Odo Marquard: "Los hombres —solo ellos— ríen o lloran, y lo hacen cuando un modo habitual de pensar o sentir, el horizonte de expectativas de que algo va a ocurrir del modo acostumbrado alcanza un límite y lo descarta mediante una "capitulación" ante la necesidad de reconocer algo que no entra en el esquema de pensamiento" (2006 43). En breve: el pesimismo, esa particular expresión de risa y llanto, es una reacción cognitiva —¿cómo no habría de serlo si ha de ser considerado un tipo de filosofía?— que permite al ser humano *incorporar* a su cosmovisión un aspecto de la realidad (el mal) que, aunque presente de un modo negativo en la historia de la filosofía moderna, (re)apareció en un determinado momento de la Modernidad como un incómodo huésped que no estaba invitado a la "fiesta de la especulación" idealista. Así, el llanto del pesimismo, como lamento, concedió plena realidad al mal; su risa, como amarga ironía, aceptación.

Conviene, sin embargo, matizar esta visión general del pesimismo. En efecto: que a este pudiese otorgársele el mérito de ser el único tipo de filosofía que ha concedido al problema del mal el estatuto de ser un verdadero problema filosófico es, sin duda alguna, una afirmación exagerada —y a todas luces falsa. Lo dicho tiene una validez concreta en relación con el *modo* de pensar vigente en el período histórico en el que el pesimismo surge como doctrina filosófica. Con mayor exactitud: es la aparición histórica del pesimismo y su difusión en el siglo XIX como reacción al naufragio de las inflamadas expectativas que la cosmovisión imperante de su época

(la filosofía de la historia idealista) lo que pone de manifiesto su significado como una "reacción-límite" específica al problema del mal y, en el fondo, como una *recidiva gnóstica*. Aquella concesión de realidad y aceptación del mal solo pudieron darse en el contexto filosófico moderno una vez que la racionalidad subyacente a los sistemas de los grandes pensadores del idealismo alemán —y a los de sus heterogéneos herederos—, que depositaba las esperanzas de emancipación a través de la acción humana libre en una idea de historia entendida como progreso, hubo entrado en quiebra como consecuencia del fracaso en su intento de *neutralización del mal*.

## *Si Deus est, unde malum?* El cristianismo primitivo, el gnosticismo y su fallida superación premoderna

Si el pesimismo ha de entenderse como una recidiva gnóstica en la modernidad —esa es nuestra hipótesis—, esto se debe a que la filosofía no había podido sanar completamente de la enfermedad del gnosticismo. Esta dolencia que aquejaba la filosofía tuvo su origen en un momento concreto y solo en él: el surgimiento del cristianismo primitivo y su entrada en contacto con la filosofía clásica. Fue entonces cuando el problema del mal pasó a un primer plano, se hizo urgente y se volvió necesitado de una respuesta.

En el mundo clásico, como muy acertadamente ha sabido ver Hans Blumenberg (*cf.* 125 y s., Marquard 2016 51), la existencia del mal no ocupaba un papel central en la reflexión filosófica: o bien no era *sensu stricto* un problema, o bien tenía una relevancia secundaria[1]. La razón de ello radicaba en la noción misma que regía el pensamiento griego: la noción de (κόσμος) cosmos, entendido este como el conjunto de todas las posibilidades y modo de ser de la realidad, fuera de la cual —por encima o por debajo de ella— nada podía pensarse. Los sistemas platónico, aristotélico y estoico muestran claramente esta idea: "*Kosmós*" —explica Blúmenberg— "es todo lo que puede ser, y el mito platónico del Demiurgo aseguró que en el mundo se han agotado, al copiar las ideas, todas las *posibilidades* de lo que podía ser y de cómo podía ser" (*Ibid.*). Desde este punto de vista —de un modo paradigmático en el sistema platónico— "lo malo" acababa siendo pensado como apariencia, como lo no real; y cualquier "mejor" o "peor" quedaba descartado. En otras palabras: el genio griego no pudo dar una respuesta a la cuestión del mal porque en la metafísica antigua no era necesaria ninguna "cosmodicea", pues el cosmos griego no era algo que requiriese de justificación alguna —a fin de cuentas, tampoco podía recibirla.

Frente a la razón griega, que colocaba entre paréntesis el problema del mal, el cristianismo primitivo, portador de un mensaje de salvación, lo convirtió para la filosofía en un problema acuciante necesitado de una urgente solución. El Dios hecho hombre del cristianismo prometía la redención; y si hacía esta promesa era porque condenaba la existencia de este mundo. Solo mediante la aniquilación de este mundo en el Juicio Final (que en aquel entonces se esperaba como algo inminente) podría darse el ingreso de los bienaventurados en el Reino de los Cielos. En este anuncio escatológico, "[…] el mundo de la creación […] había sido rebajado a la condición de algo episódico y condenado a la destrucción"; y entonces "[l]a escisión dualista entre la esfera de la salvación y el mundo de la creación era […] inevitable" (*Id.* 55).

La irrupción de la escatología representaba, por este dualismo, un reto para el propio cristianismo (*Id.* 129). Si Dios se había revelado como redentor, se hacía evidente que éste no

1 Platón y Plotino abrirían una primera «fisura» en la cosmovisión griega por la cual el mal aparecía como problema secundario: en el caso del primero, como inadecuación entre el modelo ideal y la materia; en el segundo como el extravío del alma del mundo en la materia. (*cf.* Blumenberg 51).

podía tener ninguna relación con un mundo *condenado*, un mundo radicalmente malo para el cual se entendía la aniquilación, precisamente por eso, como algo merecido. La pregunta de cómo era posible que el Dios creador fuese el mismo que el Dios salvador se dejaba plantear del siguiente modo: *si Deus est, unde malum?* (¿Si Dios existe, de dónde proviene el mal?) El problema al que se enfrentaba el cristianismo primitivo era, en definitiva, el de cómo pensar a un Dios que debía tener, al mismo tiempo, un pie en un mundo malo y otro en un ámbito trascendente más allá de él.

Como respuesta a esta cuestión surge el *gnosticismo* formulado por Marción (*Id.* 126-129), que pronto disfrutaría de un gran éxito y difusión en los círculos del cristianismo primitivo. La solución marcionita, que abrazaba coherentemente la problemática *dualidad implícita del cristianismo* y tomaba como punto de partida el *hecho histórico del mensaje de la salvación*, así como también la certeza de la *cercanía del Juicio Final*, ofreció una justificación y explicación coherente para existencia del mal en el mundo —o, mejor dicho, su maldad radical— al situar, enfrentándolo al Dios trascendente de la salvación, un Demiurgo como principio malvado de la realidad. De acuerdo con la nueva doctrina de la gnosis, el primero no tiene ya ninguna relación con la creación del mundo y, precisamente por ello, puede convertir la aniquilación de la ilegítima creación del segundo en el centro de sus acciones: él, y no el Demiurgo, puede destruir un mundo que no es obra suya. Así, el gnosticismo de Marción, cuestionaba, por una parte, la noción de cosmos del mundo y filosofía griegos; por otra, la vinculación del Dios creador con el redentor del dogma cristiano.

Sin embargo, este cristianismo primitivo atravesado por la gnosis pronto tuvo que enfrentarse al hecho de que la salvación parecía verse aplazada *sine die*, pues el mundo seguía existiendo a pesar de las promesas escatológicas. Fue entonces cuando la refutación o superación del gnosticismo se convirtió en una prioridad para el cristianismo: era necesario asegurar la antigua confianza en el cosmos griego mediante una nueva en el Dios creador. La razón era que el constante desplazamiento hacia el futuro del Juicio Final implicaba tomar en consideración "el hecho de que los hombres deb[ían] vivir prácticamente rodeados del mal en este mundo" (Marquard 2006 51). En este contexto, el dogma cristiano, contrario al gnosticismo, terminó por imponerse debido a "lo insoportable que era la conciencia de que este mundo debía ser la cárcel de la maldad y, sin embargo, no era aún destruido por el poder de un Dios que, según su Revelación, se había inclinado hacia la salvación" (Blumenberg 129). El entero esfuerzo filosófico de la Edad Media, asegura Blumenberg, "solo puede ser entendido como un intento de asegurarse definitivamente contra el síndrome gnóstico" (*Id.* 128).

El primer intento de superación del gnosticismo se encuentra desarrollado en el pensamiento medieval por la figura de *Agustín de Hipona*, quien trataba de excluir a Dios, creador y redentor al mismo tiempo, de toda responsabilidad del mal en el mundo para, de este modo, hacer de la creación algo que no debiera sucumbir, es decir, para revalorizarla como algo digno de ser conservado: la bondad del Dios creador restituiría el estatus del mundo como cosmos. Esto implicaba abordar el problema del mal desde una nueva perspectiva; y la solución agustiniana fue trasladarlo o desplazarlo a la libertad humana (Marquard 2000 32): Dios no era el artífice de los males, ninguna impotencia o maldad atribuible a él era la causa de que estos fuesen transferidos al mundo; antes bien, los males físicos del mundo eran una *compensación*[2] justa, es decir, el *castigo* por las acciones pecaminosas libremente elegidas por el ser humano. En pocas palabras: el mal físico era el castigo por el mal moral. Desde esta nueva perspectiva, la libertad humana era transformada en la condición de posibilidad de la justicia divina y, así, en el trascendental de todo castigo y

2 Odo Marquard ha mostrado que esta noción de compensación entendida como castigo, como "desquite" divino por las faltas del ser humano, es esencialmente premoderna; y la contrapone a la concepción moderna, entendida como "indemnización" (2001 23-26).

responsabilidad por el mal, cuyo origen se retrotraía, en última instancia, al pecado original. De él provenían todos los males del mundo, descargo justo de Dios frente a sus creaturas. De este modo, la primera —y fallida— superación cristiana del gnosticismo, consistía en una *hipermoralización* del mal existente en el mundo.

Con Agustín de Hipona, parece que el mundo cristiano olvida que la salvación debía provenir de la destrucción del cosmos. Sin embargo, este intento de conservar el mundo de la creación (y, con él, la dignidad de su creador) fracasa hacia el final de la Edad Media con el desarrollo y surgimiento del nominalismo y voluntarismo de los siglos XIV y XV (Blumenberg 135-140). Con ellos, se desvanecía el orden cósmico que la solución agustiniana había restituido, pues su noción de Dios era la de un Dios "teocéntrico" que estaba alejado del mundo y los asuntos humanos, y que no guardaba ningún compromiso con ellos. El nominalismo había fundado un absolutismo teológico que entendía la esencia de ese Dios como una voluntad infinita y libre cuya omnipotencia no estaba sujeta a ninguna restricción, ni siquiera a la de la racionalidad de los universales. Los designios de este ser de "soberanía absolutamente incomprensible" (*Id.* 133) se volvían así incognoscibles; y, en consecuencia, tanto la creación como la salvación se convertían en actos de gracia —en el fondo arbitrarios—, cuya única finalidad era la *gloria Dei*.

El resultado de este absolutismo teológico, fruto del voluntarismo y nominalismo en la Baja Edad Media, fue el de la amenaza de una *reaparición del gnosticismo*. Prueba de ello es que la salvación volvió a situarse en el centro de la reflexión, desarrollándose con ella distintas teorías escatológicas y teologías de la historia cuyo correlato fáctico fue —como ha observado Odo Marquard (2000 32)— las guerras civiles de religión. El resultado de todo este proceso implicaba la reubicación del mal, que volvía a ser situado en el corazón mismo del mundo, como algo radical y consustancial a él. Como resultado de este último proceso, se abría entonces la posibilidad de elevar a Dios la pregunta, esta vez en forma de acusación, por la existencia del mal.

## *Permission du male*. Teodicea y filosofía de la historia como intentos modernos de superación de la gnosis mediante la desmalignización del mal

La filosofía moderna aparece entonces como una reacción a aquel absolutismo teológico tardomedieval —lo que Blumenberg ha llamado proceso de autoafirmación humana, consistente en comprender la naturaleza y, posteriormente, la historia, como el espacio de la libre acción del ser humano para hacer habitable, de nuevo, un mundo que se había vuelto inhóspito y hostil[3].

Esta autoafirmación, sin embargo, no podía hacerse sin enmendar o dar respuesta a la nueva irrupción de la gnosis preparada por el voluntarismo y el nominalismo. Era necesaria, a fin de cuentas, una segunda superación del gnosticismo de Marción (Marquard 2000 31). Solo con ella podía darse aquella autoafirmación humana; y solo un mundo que no fuese *radicalmente malo* podía considerarse como *digno* de existir. En ese sentido, lo propio de la modernidad, "su motivo central […], reside precisamente en no querer esta negación escatológica del mundo" (2006 51). Dicho de otro modo, "la Modernidad es una época propiamente conservadora" —asegura Marquard— "[p]or eso debe radicalizar lo que […] el medioevo […] no realizó a fondo y que fue el motivo de su fracaso: debe desprenderse una vez más y explícitamente de la idea de un Creador malo de un mundo malo, o sea, del conjunto de razones para terminar con el mundo" (*Id.* 52). Debía asegurarse la racionalidad y justificación del mundo porque solo mediante ellas el ser humano podría vivir en

3 Una muy clara y detallada explicación de la tesis blumenberguiana de la quiebra de la cosmovisión medieval y de su superación moderna puede encontrarse en Marcos 107-135.

él. No había —por decirlo así— lugar a ninguna capitulación frente a la realidad, pues esta tenía rehenes: la hilera interminable de víctimas y seres sufrientes (*Ibid.)*.

La estrategia moderna no fue la de excluir, por principio, el mal del mundo y de su creador —estrategia medieval, que cargaba las tintas en la libertad humana. Sino en *incluirlo* en el mundo mismo, pero con el objetivo de neutralizarlo y desmalignizarlo, es decir, considerándolo como compatible con el bien o como justificado. En palabras de Marquard: "los males motivan una objeción [contra Dios y su creación] en tanto siguen siendo males, y la objeción desaparece cuando los males dejan de ser malos. Y en esto consiste precisamente la desmalignización del mal" (*Id.* 54). Esta es, propiamente la tarea de la *Teodicea* leibniziana, que aparece en 1710 como respuesta al artículo más citado del *Diccionario histórico* de Pierre Bayle: el que llevaba el título de "Marcionistas" (*cf.* Marquard 2000 31). Era prioritario llevar a cabo una *segunda superación del gnosticismo*; y Leibniz apuntó hacia él con sus cañones especulativos. La estrategia de la teodicea era conseguir una defensa exitosa de Dios frente a la acusación que el ser humano elevaba contra él a causa de los males del mundo: si el creador se demostraba como "inocente", como "bueno" y "racional", esto podría extenderse en la misma medida a su creación.

El concepto clave aquí no es otro que el de la *permission du mal* (Marquard 2006 50, 52-54), el de que Dios acepta el mal como *instrumento de lo mejor*. El mal se instrumentaliza y relativiza, pues en el cálculo racional de Dios este lo permite como *condición de posibilidad* de lo mejor. En esta segunda superación de la gnosis, se acepta el *malum*, sí, pero solo *desmalignizándolo* como condición de lo *optimum*.

Pronto, con el terremoto de Lisboa en 1755, la teodicea leibniziana como segunda superación de la gnosis se demostró insuficiente o insatisfactoria (*cf.* Belaval y Günther 1243, Marquard 2007b 97 y s.); y en 1764 el genial Voltaire presentó de nuevo en su *Diccionario Filosófico* la acusación contra el creador: "Esta suerte" —es decir, la existencia del mundo y, con ella, la nuestra— "¿es la mejor que había? No es demasiado *buena* para nosotros; ¿en qué puede serlo para Dios?" (Voltaire 310). El gnosticismo volvía a llamar a la puerta de la filosofía; la cual había ensayado ya dos negaciones del mismo: primero con la cosmodicea medieval y, después, con la teodicea leibniziana. Ahora, la pregunta acusadora contra Dios resultó ser la siguiente: si Dios no ha podido llevar a cabo la creación sin incluir el mal en ella, ¿por qué no se abstuvo de llevarla a cabo? (*cf. Id.* 33 y s.)

La respuesta a este nuevo intento de irrupción de la gnosis fue la filosofía de la historia idealista, que, desde el punto de vista de Marquard, no es sino una prolongación del motivo teodiceico de la filosofía moderna (*cf.* 2007a 34-27). Según la filosofía de idealista que se inaugura con Kant y que es radicalizada por Fichte, Dios se abstuvo, en efecto, de la creación: el mundo es un producto humano. En tanto fenómeno, es el sujeto quien lo determina (Kant); en cuanto espacio histórico de la acción, es el campo de juego para la libre actividad humana basada en la autonomía. El *mal queda así neutralizado* mediante la idea de progreso: sí, nuestro conocimiento es imperfecto, pero perfectible; sí, el ser humano no siempre es bueno, pero puede serlo; sí, la historia está plagada de injusticia, pero puede desarrollarse en el futuro como justa. El sufrimiento de los individuos, el mal físico y moral, es el *camino* hacia ese mundo que puede ser bueno; también es el precio que han de pagar aquellos que intervienen activamente en su realización.

De este modo, el mal es *desmalignizado*, pues se lo considera algo transitorio, un pedregoso camino que ha de transitarse antes de llegar la meta final de la historia: la libertad, la emancipación de todos. Acaso no puedan resumirse mejor que de esta forma los proyectos filosóficos de Kant, Fichte, el joven Schelling y Hegel e, incluso, el de Marx.

Si se tiene todo esto en cuenta, puede concluirse que la quintaesencia de estos dos intentos

modernos de superación de la gnosis (la teodicea y la filosofía de la historia) es la *bonificación* o desmalignización del mal (Marquard 2006 55-63): el *mal físico* se naturaliza (piénsese en el desarrollo de la clínica o en la revalorización positiva del esfuerzo y del trabajo); el *mal moral* se neutraliza (por ejemplo, en la concesión de todo tipo de licencias al genio romántico, para quien está permitido pasar por encima de las convenciones sociales, pues gracias a su irrestricta actividad crea arte); el *mal estético* se desdibuja (ya no solo la belleza, sino lo feo, lo sublime, lo siniestro y lo desagradable adquieren carta de ciudadanía en el terreno artístico y literario); también lo hace, de un modo paradigmático, el *mal gnoseológico* (recordemos que los límites del conocimiento, el no poder tener un conocimiento incondicionado, era lo que hacía del conocimiento, según Kant, precisamente conocimiento; o también la noción nietzscheana de la verdad como una ficción útil); incluso el *mal metafísico* (no ser Dios, ser finito, ser contingente), queda revalorizado y elevado al estatuto de máxima realidad (algo que puede apreciarse de un modo evidente en las filosofías de la historia, donde el devenir adquiere el mayor rango de dignidad filosófica). Todos los males eran neutralizados mediante una *compensación* que distaba mucho de la concepción cristiano-medieval de la misma: el mal ya no era un desquite divino, un castigo; sino algo que encontraba su justa *indemnización* —un concepto jurídico propiamente moderno— con otros y mayores bienes.

Si queremos una imagen condensada de la neutralización del mal en la filosofía moderna mediante la teodicea y la filosofía de la historia, podríamos citar, sin error a confundirnos, el siguiente aserto irónico del pesimista Eugene Thacker: "Cuando damos lo mejor de nosotros, los seres humanos somos imperfectos. Cuando damos lo peor, ennoblecemos esa imperfección elevándola a virtud" (2018 214).

## La recidiva gnóstica y el canto de gallo del pesimismo. El caso paradigmático de Philipp Mainländer

Si puede considerarse válida una analogía con los Evangelios, no sería desacertado afirmar que la filosofía había negado tres veces el gnosticismo y que llegaba la hora del canto del gallo del pesimismo.

La "reacción-límite" del pesimismo, como concesión de realidad al mal y como aceptación de este, solo pudo darse —al menos si atendemos a la recepción de Schopenhauer y su escuela en los círculos burgueses— una vez entró en quiebra el proyecto de *neutralización del mal* vigente en la segunda mitad del siglo XIX: la filosofía de la historia idealista. En el caso alemán, este fracaso se materializó en la frustrada Revolución de 1848; cuando las aspiraciones burguesas liberales, encarnadas en el hegelianismo y su filosofía de la historia, no solo se vieron defraudadas, sino aplastadas por el plomo y la pólvora de los soldados austriacos y prusianos. El "modo habitual" de pensar de la burguesía alemana había visto fracasar el horizonte de expectativas de una filosofía de la historia hegeliana que aspiraba a la realización de la libertad y la racionalidad en el mundo: contra todo pronóstico especulativo se impuso la Restauración en su faz más cruda y terrible. Con esta quiebra del intento moderno de desmalignización del mal, llegó el momento del éxito popular de la filosofía de Schopenhauer (que había mantenido hasta entonces un papel discreto en el panorama intelectual de su tiempo) y, también, el de la construcción de otros sistemas pesimistas.

En Arthur Schopenhauer, Eduard von Hartmann, Philipp Mainländer, Julius Bahnsen, Olga Plümacher o Agnes Taubert se muestra que aquella dolencia gnóstica reaparecía entonces como una enfermedad mal curada, como una *recidiva* fruto del inefectivo tratamiento moderno prescrito para neutralizar el mal. El pesimismo se presentó entonces, como indicábamos al comienzo de nuestro trabajo, de un modo *radical*. Si bien allí destacamos el papel de la risa y el llanto como "reacción-límite", aquí nos centraremos en su otra cara: la de las últimas consecuencias que extrae

de la concesión de realidad al mal en el mundo y su aceptación.

Si el pesimismo ha de ser entendido como una recidiva gnóstica esto se debe, en el fondo, a que representa un *desplazamiento funcional*[4] de la gnosis: el pesimismo como un modo radical de pensar la realidad del mal venía a suministrar, de nuevo y de un modo análogo al antiguo gnosticismo, una batería inagotable de *argumentos para una escatología* basada en la *negación* de este mundo. Frente a la *modernidad conservadora de la realidad* (*cf*. Marquard 2006 53 y s), el pesimismo, con "espíritu justiciero" —con estas palabras caracterizaba caracterizaba Thomas Mann el pensamiento de Schopenhauer (*cf*. Mann)—, exigía de nuevo una *doctrina de la salvación* que implicaba, por el contrario, su aniquilación, pues la existencia del mal no podía ser neutralizada y llevaba a entender este mundo como *indigno* o inmerecedor de la existencia. El *motto* fundamental del pesimismo expresa esta idea de un modo coherente: la inexistencia es preferible a la existencia, que es injustificable a causa del mal.

Un caso paradigmático de esta idea la encontramos en Philipp Mainländer, el *más radical* de los miembros de la escuela schopenhaueriana —y por eso mismo, también el *más hambriento de salvación*. Él llevó más lejos que nadie el pesimismo schopenhaueriano al situar la verdadera salvación en la *completa aniquilación*: "ingresar en la *nada absoluta*, en el *nihil negativum*, es decir, aniquilarse por completo, dejar de existir" (Mainländer 336). Thacker expresa magníficamente la diferencia entre Schopenhauer y Mainländer en lo referente al pesimismo y su contenido escatológico cuando apunta al residuo afirmativo que descansa en el fondo de la doctrina de la salvación de schopenhaueriana; frente a la cual el filósofo de Offenbach del Meno propone su alternativa: "Con Schopenhauer, ese archipesimista, el pensador para quien el filósofo y el cascarrabias se solapan perfectamente, vemos un decir-no a lo peor, un decir-no que desea secretamente un decir-sí (mediante el ascetismo, el misticismo, el quietismo)" (Thacker 2017 19). ¿Cómo podría Schopenhauer decir "sí"?; ¿puede un pesimista, acaso, afirmar? Para Schopenhauer la salvación, entendida como *nada*, como *Nirvana*, no era *nihil negativum*, sino *nihil privativum*, pues resultaba ser, en el fondo, "algo": aquello que —fuera lo que fuese— quedase tras la negación de la voluntad de vivir, lo otro de sí que solo puede designarse negativamente y de forma metafórica mediante el silencio[5].

Para Mainländer, es cierto, "[l]a vida, en general, es "una cosa lamentable": fue siempre algo miserable y lamentable, y siempre lo será; de manera que *no ser es mejor que ser*" (Mainländer 229). En esto coincide con el maestro. Sin embargo, junto a este reconocimiento de que "la vida es el infierno", en la *Filosofía de la redención* presenta una negación sin cortapisas, sin resto de afirmación en "la dulce y calmada noche de la muerte absoluta [como] […] aniquilación de este infierno" (*Id*. 237)[6].

Si se declara la vida como miserable, y si este juicio debe constituir un argumento para

4 En términos de la historia conceptual koselleckiana, se trataría del aspecto *onomnasiológico* de un concepto histórico: su contenido no se agotaría en su aspecto *semasiológico*, es decir, en la mera acumulación de significados otorgados al término, sino que, junto a ellos, ha de tenerse en cuenta las estructuras socio-históricas que "cristalizan" en él. Esto quiere decir que en el caso que nos ocupa, el del concepto de pesimismo, se expresan junto a sus significados expresos una serie de experiencias y horizontes de expectativas. En el concepto de pesimismo se da, además, un aspecto *diacrónico*, en el cual se pone de manifiesto aquel "desplazamiento funcional": en él se ponen de manifiesto experiencias y expectativas de «largo plazo», para las cuales la gnosis ejecutó, en el pasado, una función determinada: la presentación de una concepción escatológica del mundo. El pesimismo adoptaría, en el siglo xix, esta función determinada (*cf*. Koselleck 118-122).

5 Para esto, véase, el §71 del primer volumen de *El mundo como voluntad y representación*; así como también el capítulo 48 del segundo volumen.

6 Desde este punto de vista, el sistema del filósofo de Offenbach del Meno podría interpretarse como respuesta decidida y planteamiento de una alternativa más consecuente a la doctrina de la salvación schopenhaueriana. En este sentido resulta esclarecedor el relato autobiográfico del descubrimiento de *El mundo como voluntad y representación*,

la escatología, es necesario un instrumento que acredite tal valoración. Tal instrumento es, para Mainländer, un balance eudemonológico[7] de la vida que siempre se liquida con saldo negativo. En él se pone de manifiesto la verdadera índole de una existencia necesitada de redención: "[t]odos aquellos a los que el destino ha precipitado en la noche completa de la aniquilación" —asegura Pilipp Mainländer— "ya solo con su *sufrimiento*, han pagado muy cara la liberación de sí mismos. Han pagado hasta el último centavo del dinero estipulado por su rescate, desde el momento en que han vivido; pues la vida es dolor" (*Id.* 279).

Detrás de esta evaluación negativa de la existencia humana, como su último fundamento, se encuentra una explicación metafísica, la cual es el verdadero sustento de la doctrina escatológica mainländeriana. La *ultima ratio* del sufrimiento se encuentra en la respuesta negativa que la filosofía de Mainländer presentaría a la pregunta de volteriana que antes mencionamos: la de si esta suerte de existencia, siendo penosa para nosotros, podía ser de alguna manera buena para Dios. En efecto: según Mainländer, Dios, la unidad trascendente anterior al mundo, *no quiso* la existencia: *decidió* —si bien, como él mismo señala, estas expresiones serían solo un modo regulativo de plantear la cuestión (*Id.* 335) que nos permite enjuiciar el mundo y el único acto de aquella unidad trascendente— dar el paso hacia el no ser absoluto. En las propias palabras del filósofo: "el único acto de Dios, la dispersión en la pluralidad, se representa como la *ejecución* del acto lógico, de la *decisión* de no ser; o en otras palabras: el mundo es el *medio* para alcanzar el *fin* del no ser" (*Id.* 338). A esto añade: "Esta unidad simple *ha existido*, pero ya no *existe*. Se ha hecho añicos, transformado su esencia completa y enteramente en el mundo de la pluralidad. *Dios ha muerto y su muerte fue la vida del mundo*" (*Id.* 137).

Es precisamente en esta concepción de que el mundo no es sino el *cadáver* en descomposición de un Dios muerto, de un Dios suicida, se percibe claramente esa recidiva gnóstica, pues incide en la problemática misma que Marción aborda: "A lo largo de este texto" —se señala en la introducción a la *Filosofía de la redención*— "espero poder probar que el cristianismo puro, en su fundamento más profundo, es un auténtico ateísmo (es decir, la *negación* de un Dios *personal*, *coexistente* con el mundo, y la *afirmación* en cambio, del poderoso aliento de una Divinidad *premundana muerta*, que recorre el mundo)" (*Id.* 40). Lo que subyace a estas palabras es ya la idea de que la maldad radical de este mundo procede de una potencia creadora demiúrgica: del único acto del creador del mundo surge la ciega voluntad de vivir que se expresa en todos los seres como una tendencia a permanecer en la existencia; la cual conlleva una interminable lucha por la existencia (*cf. Id.* 81 y s., 115 y 356 y s.) y tiene por resultado la miserable condición y el sufrimiento masivo de todos los individuos del mundo.

De este modo, Mainländer otorga pleno reconocimiento a la realidad e insensatez del mal inscrito en la esencia misma del mundo, y le otorga explicación y justificación metafísica en una

---

donde Mainländer señala que lo primero que le cautivó de él fue la negación de la voluntad de vivir (*cf.* Sommerland 80 y s.). Sin embargo, Mainländer afirma que pronto opuso alguna «resistencia» respecto a ella, como se demostró en los anexos de la *Filosofía de la redención*: «La negación de la voluntad de vivir, este glorioso fruto de la filosofía de Schopenhauer, debe, antes de nada, ser puesto a salvo de él mismo, pues [Schopenhauer] ataca constantemente a su hijo y pone en peligro su vida» (Mainländer 560). Entre los aspectos problemáticos de la doctrina de la salvación schopenhaueriana que Mainländer señala, destacan: la negación de la realidad de la individualidad y la afirmación de la unicidad de la voluntad; la negación de la posibilidad de desarrollo o variabildiad de la voluntad mediante el influjo del conocimiento; el hecho de que un solo santo pudiese redimir la existencia del mundo; o la paradójica comprensión del proceso de salvación fruto de la mezcla de nominalismo e idealismo platónico en la filosofía schopenhaueriana (*cf. Id.*, 561-567, 577-581).

7 La concepción de la vida como sufrimiento puede apreciarse en las consideraciones acerca de la naturaleza del placer, la imposibilidad de una preponderancia del placer sobre el dolor, y sobre la inevitabilidad del aburrimiento en un hipotético estado ideal que fuese capaz de aliviar en cierta medida los sufrimientos inherentes a la vida: los dolores del parto, la enfermedad, la vejez y la muerte (*cf.* Mainländer 1876. 195 y s., 207 y 226-229).

voluntad de vivir no solo demoníaca o irracional, sino también, por ello mismo, —si bien Mainländer no utiliza esta expresión— diabólica, cuyo destino y redención es la inexistencia[8]. El desplazamiento funcional del gnosticismo en el pesimismo mainländeriano queda, pues perfectamente expresada en este mensaje escatológico, para el cual este mundo tiene únicamente carácter *transitorio*[9], pues tan solo sería camino del ser al no ser.

Si consideramos la *Filosofía de la redención* de Mainländer como un caso especialmente representativo de la escuela pesimista que, con su éxito popular, había tomado el relevo al hegelianismo en la segunda mitad del siglo XIX como una de las corrientes dominantes de la época, puede entenderse la magnitud de la recidiva gnóstica que representaba: la república de los espíritus había negado tres veces el gnosticismo en su intento de conservar el mundo, pero ahora se veía empujada, al igual que Pedro, a "maldecir y jurar"; y tras el canto de gallo del pesimismo "lloró amargamente" (Mateo 26:75) como "reacción-límite" ante el reconocimiento y aceptación de una maldad radical del mundo que ya no podía ser desmalignizada o neutralizada.

## Referencias bibliográficas


Belaval, Yvon y Günther, Horst. "Optimismus". *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. VI*, Ritter, eds. Joachim, et. al. Schwabe: Basel, 1984. 1240-1246.

Blumenberg, Hans. *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-Textos, 2008.

Koselleck, Reinhart. *Futuro Pasado*. Barcelona: Paidós, 1993.

Mainländer, Philipp. *Die Philosophie der Erlösung. Bd. I*. Berlín: Verlag von Theobald Grieben, 1876.

Mann, Thomas. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Madrid: Alianza, 2000.

Marcos, Maximiliano. "Teocentrismo, naturaleza inhóspita y autoafirmación humana. La génesis del estilo de vida moderno según H. Blumenberg", *Mundo Nuevo* VI 14 (2014): 107-135.

Marquard, Odo. "Idealismo y teodicea", *Dificultades con la filosofía de la historia*. Valencia: Pre-Textos, 2007a: 59-72.

_____, "Descargos. Motivos teodiceicos en la filosofía moderna", *Apología de lo contingente*, Valencia: Alfons el Magnànim, 2000: 27-47.

_____, "*Homo compensator*. Acerca de la carrera antropológica de un concepto metafísico", *Filosofía de la compensación*, Barcelona: Paidós, 2001: 15-31.

_____, "Razón como reacción-límite. La transformación de la razón por la teodicea", *Felicidad en la infelicidad. Reflexiones filosóficas*, Buenos Aires: Katz, 2006: 42-67.

_____, *Skepsis in der Moderne. Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam, 2007b.

Nietzsche, Friedrich. *Schopenhauer como educador. Tercera consideración intempestiva (1874)*. Trad. Luis Fernando Moreno Claros. Madrid: Valdemar, 2006.

Rosenkranz, Karl. *Geschichte der Kant'schen Philosophie*. Leipzig: Leopold Voss, 1840.


8 Por motivos de fidelidad a la filosofía de Mainländer, debe recordarse que esta ley del sufrimiento, fruto de la lucha por la existencia, tiene su correlato físico y metafísico en la ley del desgaste, que empuja al mundo, en un proceso infinito, a la no existencia. Esta visión entrópica del cosmos que viene a mostrar como su fin la redención, queda espléndidamente expresado en: *cf. Id.*, 341-345 y 359.

9 Este carácter transitorio se muestra, en la *Filosofía de la redención*, como «retardación» del ingreso del ser en el no-ser. (*cf. Id.*, 342 y s., 347, 364 y s.)

Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*, vol. II. Trad. José Luis Rodríguez Aramayo. Madrid: Círculo de Lectores/Fondo de Cultura Económica, 2005.

Sommerland, Fritz. "Aus dem Leben Philipp Mainländers. Mitteilungen aus der handschriftlichen Selbstbiographie des Philosophen", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 112 (1898): 74-101.

Thacker, Eugen. *Pesimismo cósmico*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina, 2017.

_____, *Infinite Resignation*. London: Repeater Books, 2018.

Voltaire. "Diccionario filosófico. (Selección)", *Voltaire I*. Madrid: Gredos, 2010.

.

# *Estudios libres*
# *Secondary research lines*

REVISTA DE FILOSOFÍA
CUADERNOS DE PESIMISMO

**NÚMERO 1 | 2022 |128-142**
**Recibido: 15-10-21| Aceptado: 20-11-21**

# El suicidio de cristo

## The Suicide of Christ

*Cristian Andrés Hernández Peláez*
Universidad de Caldas, Colombia

**Resumen**

En el presente ensayo nos ocuparemos en ahondar en unas de las preguntas fundamentales de la filosofía, a saber: la pregunta por la existencia, el sentido de la vida y la vigencia de levantar la mano sobre nosotros mismos. La pregunta por el suicidio, en esta ocasión se propone ser planteada desde la antigüedad cristiana, teniendo como característica fundamental reflexionar sobre su concepción y su referencia con *La biblia*; además, la posibilidad de entender a Cristo como suicida. Para ello, nos valdremos de dos argumentos, a saber: A) uno bíblico y teológico, en el cual se evidenciarán elementos del texto sagrado que relacionados con los exegetas como Agustín, Terencio y Orígenes, permiten reforzar la tesis central. B) El argumento literario, el cual rastrea los elementos ficticios más representativos que defienden, aseguran y proclaman el sacrificio suicida de Cristo, continuo a una defensa histórica, la cual refuerza de forma epistémica los dos anteriores argumentos, en especial al literario. Por último, durante el texto se arriban a pequeñas conclusiones que al final serán nuevamente recolectadas y enunciadas en un solo aparatado.

**Palabras clave:** Cristo, suicidio, Trinidad, Judas, La biblia

**Abstract**

In this essay we will focus on one of the fundamental questions of philosophy, namely: the question of existence, the meaning of life and the validity of raising our hand above ourselves. The question of suicide, on this occasion, is proposed to be raised since Christian antiquity, having as its fundamental characteristic its reference to the Bible; specifically, defending the possibility of understanding Christ as suicidal. To do this, we will use two arguments, namely: A) a biblical and theological one, in which elements of the sacred text that related to the exegetes such as Augustine, Therencio and Origins, will be evidenced, reinforce the central thesis. B) The literary argument, which traces the most representative fictional elements that defend, ensure and proclaim Christ's suicidal sacrifice, continues to a historical defense, which epistebly reinforces the two previous arguments, in special to the literary one.

**Key words:** Christ, suicide, Trinity, Judas, The Bible

*Cuando pienso que en la cama encontraré descanso y que el sueño aliviará mi pena me llenas de terror en mis sueños; ¡Me espantas con pesadillas! Sería mejor que me estrangularas; prefiero la muerte a esta vida. No puedo más. No quiero seguir viviendo. Déjame en paz, que mi vida es como un suspiro.*

Libro de Job

## Introducción

Al escuchar por primera vez la famosa sentencia "Dios ha muerto" popularizada por Friedrich Nietzsche en su obra *La gaya ciencia* (2001), y desarrollada en su texto *Así habló Zaratustra* (1973), lo primero en emerger en el pensamiento es la pregunta por cómo Dios puede morir, y lo segundo, sin haber dado la posibilidad de argumentar ni defender tan provocativa afirmación, es la censura, burla y señalamiento de tan poderosa frase. Del mismo modo ha sucedido al intentar defender o por lo menos mostrar la posibilidad de develar a Cristo como un suicida, claro está, sin contar con la misma fortuna de Nietzsche.

No está demás entonces, para aquellas personas que intentan acercarse a una posibilidad de lectura y reinterpretación de *La biblia*, esclarecer que el poner en tela de juicio bajo tal afirmación al personaje quizás, más famoso, vilipendiado, alabado y repudiado de la historia, no es más que una posibilidad (la cual intentaremos defender) que se muestra ante nosotros como inverificable (como en casi todo lo concerniente a su fe) pero no del todo imposible.

El presente ensayo busca trazar un breve bosquejo hacia un sendero que se devela ante nosotros como un problema esencial no solo de la filosofía sino también de la condición humana, razón por la cual no solo compete a filósofos, moralistas o clérigos, sino a todos los hombres en general, a saber: la pregunta por la existencia, el sentido de la vida y la vigencia de levantar la mano sobre nosotros mismos. La pregunta por el suicidio, entendida esta como pregunta filosófica, se propone ser planteada desde la antigüedad cristiana, génesis de nuestra civilización y pilar fundamental de la moralidad de Occidente, teniendo como característica fundamental su referencia con *La biblia*.

A pesar de los conocidos mitos sobre la prohibición del suicidio en *La biblia*, sus castigos y vejámenes *post mortem* al "pecador", es importante esclarecer y poner en boca de bóreas[1] una lectura diferente y reveladora frente al acto del morir por mano propia, pues el suicidio para el culto del cristianismo primitivo, es decir, para los primeros cristianos de nuestra era, no se encontraba vedado; es decir, la prohibición al acto suicida no es enunciado en ningún pasaje bíblico[2], lo más cercano lo encontramos en San Agustín, indudablemente influenciado por Platón, descifrando los mandamientos[3] como una parte esencial del culto cristiano, derivando del quinto mandamiento, *No matarás* (Éxodo 20:13), su prohibición al suicidio. No obstante, la influencia platónica, se evidencia desde el diálogo *El Fedón* (1988), pues allí se afirma que no somos autónomos de nuestra vida, sino que pertenecemos a los dioses; concepción heredada por el cristianismo. Platón, entonces, justificando la prohibición y afirma:

> Los humanos estamos en una especie de prisión y que no debe uno liberarse a sí mismo ni escapar de esta, me parece un aserto enorme y difícil de comprender. No obstante, me parece que, a mí al menos, Cebes, que no dice sino bien esto: que los dioses son los que cuidan de nosotros y que nosotros, los humanos, somos una posesión de los dioses. (62b-62c).

1 Dios griego de los vientos del norte.

2 Ni para el Antiguo ni el Nuevo Testamento.

3 Los diez mandamientos aparecen en La biblia en los libros del Éxodo y Deuteronomio.

Por otro lado, podemos recordar la conocida sanación enunciada en *Las Leyes* (873 c-d), en donde la muerte del sí mismo, "lo más próximo y querido", es aceptada en la medida que se encuentra justificada en algunas situaciones extremas, específicamente, donde la existencia se devela imposible de vivir dignamente (*cf.* Platón 1999 168-169); además, de manifestarse la necesidad de enterrar a los suicidas lejos de la ciudad, privados de fama y hombría.

Con esto en mente, San Agustín enuncia su prohibición del suicidio en general, otorgando más énfasis al auto-homicidio; pues la acción de matarse a sí mismo, está prohibida[4]. Es decir, el que se daba muerte quebrantaba el mandamiento (no matarás) y se convertía en asesino. Es por ello que, la sanción e impedimento es creada por los exegetas, especialmente por San Agustín aproximadamente cuatrocientos años después de la muerte Cristo.

De acuerdo con lo anterior, notamos en la lectura bíblica y de manera sorprendente una terrible enunciación para los cristianos que apoyan y defienden la censura al suicidio, pues existe la posibilidad desde una lectura imparcial del texto sagrado de entender a Cristo como un suicida, ya que su sacrificio se encuentra vaticinado y expuesto en diferentes pasajes bíblicos. Y es allí precisamente donde se gesta el grueso de nuestra exposición, en demostrar de forma ecuánime por medio de fuentes teológicas, exegéticas, filosóficas, literarias e históricas, la posibilidad de una lectura que evidencie a Cristo como un suicida, además, claro está, de desmitificar la presunta cohesión del suicidio contenido en el texto sagrado.

Para ello el lector debe tener presente que el ensayo se encuentra dividido en dos momentos: el primero hace referencia a un examen teológico, es decir, a un examen bíblico con el fin de exponer y evidenciar, cómo el texto sagrado aboga por nuestra tesis central; además, nos adentramos en la exégesis teórico-conceptual hallada en algunos padres de la iglesia, los cuales hicieron referencia a tan magnífica hazaña. Como segundo momento, rastreamos los elementos literarios más significativos que ficcionaron e hicieron referencia al sacrificio suicida de Cristo, imaginando y permitiendo acentuar de forma autónoma la voluntad de muerte expuesta en el actuar terrenal del prócer cristiano; seguidamente, nos valdremos de vestigios históricos para argumentar y defender de forma empírica el deseo suicida de Cristo, pues después de todo, sin su muerte no habría trascendido su fe. Por último, enunciaremos algunas conclusiones generales que conlleva la afirmación de nuestra tesis central.

## El argumento bíblico-teológico

> *La Lógica del ateísmo- Si Dios existe, todo depende de su voluntad y yo no soy nada fuera de su voluntad. Si no existe, entonces todo depende de mí, y he de demostrar mi independencia- El suicidio, el modo más completo de demostrar uno su independencia-*
>
> Nietzsche. Escritos póstumos. Vol. 5

Para comprender la acción suicida de Cristo en su transcurrir corpóreo sobre la tierra, es necesario hablar un poco sobre Judas, aquel personaje que ha pasado a la historia como aquel traidor y causante de la muerte de Cristo. En el *Nuevo Testamento* de manera cronológica encontramos a Judacomo el primer suicida. Aunque el relato se narra de manera breve en los textos bíblicos de *Mateo* y en el libro de *Los Hechos de los Apóstoles*, se ha presentado y re-presentado a través de la historia a partir de una sencilla representación visual: el ahorcamiento. No obstante, aunque se

4 En otros términos, si está prohibido matar un hombre y Cesar mató a Luis, y luego Cesar se mata así mismo siendo también un hombre, violaría la regla.

narren de formas diferentes, se entiende como la muerte de un pecador y, poco a poco, como suicidio[5]. ¿Pero cómo se llega a ello? La tradición recogida por *Mateo* (27, 3-10) nos presenta a un Judas rebosado de remordimientos, quien tras vender a su maestro por treinta monedas de plata arroja las monedas al templo y se ahorca (Mat. 27-5).

Por su parte, la filosofía de San Agustín en su texto *La ciudad de Dios* sorprende en su severidad al interpretar los pasajes concernientes a Judas, pues siendo claro el delito original de traición, añade el de atentar contra su propia vida, pues Judas: "[…] cuando se dio muerte, la dio a un hombre malvado, y, con todo, acabó esta vida no sólo culpado en la muerte del Redentor, sino en la suya propia, pues, aunque se mató por un pecado suyo, en su muerte hizo otro pecado" (1994 18).

Vale la pena resaltar que San Agustín en los tres primeros libros de *La ciudad de Dios,* se dedica a tratar largamente la cuestión del suicidio; además, mediante su tratamiento al problema no se encuentra ningún término que permita evidenciar un argumento deprecatorio, o despectivo en contra del acto. Frente al suicidio se refiere solamente como "Precipitarse a la muerte" (*ad mortem festinatio*) o "destrucción voluntaria" (*interitus voluntarias*); aunque la locución destrucción pueda entenderse peyorativa u ofensivamente, se debía a que el ahorcamiento se descifraba como símbolo de naturaleza criminal; de igual modo, no condenar este tipo de muerte supondría limitar el poder de Dios.

La gran severidad de la interpretación de San Agustín frente a la acción suicida de Judas, se vio reforzada por el hecho de declarase su doctrina como canónica para el siglo VI d.C.; en concreto, tres concilios permitieron convertir esta filosofía en ley. En el año 533 d.C. el Concilio de Orleans se manifestaba prohibiendo el rito funerario a cualquier persona que hubiera atentado contra su propia vida. En el 563 d.C. el Concilio de Braga negaba los ritos funerarios a quien pretendiese terminar con su existencia; y como estocada final, en el año 693 d.C. en el Concilio de Toledo, se corroboraba todo lo anterior y se condenaba la familia a la vergüenza y al "suicidante" a la excomulgación. De esta forma, la teología se apartaba de su texto fundamental, *La biblia*, tomando así una clara connotación de censura frente al suicidio, ya que el gran sentimiento de repulsión por parte de los cristianos frente a la muerte voluntaria, no se puede explicar por medio de referencias bíblicas.

Sin embargo, el ahorcamiento de Judas no dejó de generar debate. En las diferentes representaciones pictóricas encontramos dos factores significativos: El primero, entendiendo la soga como un final apropiado para la ejecución de un traidor y la estigmatización del suicidio, ya que, como nos recuerda Eva Cantarella en su texto *Los suplicios capitales en Grecia y Roma* (1996) la horca en la Antigüedad es definida como una práctica femenina, es decir, no viril por definición, pues el ahorcado no merecía ningún tipo de misericordia ni respeto[6]. El segundo factor, devela la desesperación y a menudo la incitación a pecar por parte del diablo, pues se dice que "entró Satanás en Judas" (Luc. 22:3).

5 Es importante destacar que en la lectura bíblica Judas es culpado por traicionar a Jesús, de su suicidio como pecado, no se halla ninguna referencia.

6 Vale la pena esclarecer que la muerte por ahorcamiento era entendida como una mala muerte, pues "[…] la religión arcaica jamás ofrecía a los dioses unas víctimas cuya sangre no hubiese sido derramada" (Andrés 113).

**Fig.: 1:** Canavesio Giovani; *El suicidio de Judas* (1492)

Pero, ¿Qué tal si nuestra lectura de Judas es errónea y se encuentra sesgada por la tradición, y este no fuera en verdad un traidor? Y si en tal caso ¿se debía precisamente su traición a un mandato divino? En los relatos neotestamentarios se dan diversas versiones de cuál fue la razón de la traición de Judas. De manera breve se relata su acto: Judas visita las autoridades judías voluntariamente para traicionar a Jesús, al oírlo se alegran y prometen darle dinero a cambio de su entrega (Mar. 14: 10-11). Marcos, de forma paradójica nos muestra a un Judas que busca sencillamente dinero por su acción (Mat. 26: 14-16), y es así como pasa a la historia siendo el traidor, dador y causante directo de la muerte del hijo de Dios sobre la tierra.

Pero, Si Jesús debía morir en la cruz para la salvación del mundo ¿no fue una buena acción la de Judas al entregarlo? Puesto que sin la "traición" no hubiera sucedido el arresto, sin esta no habría existido juicio, sin el juicio crucifixión y sin la crucifixión no hubiera sucedido la resurrección. De manera sucinta y desde una lectura cristiana, sin la "traición" no estaríamos a salvo de nuestros pecados. A través de la historia se ha dicho que Cristo sacrificó o inmoló su vida para expiar nuestras culpas, para salvarnos y así poder llegar al reino de los cielos. No obstante, su sacrificio lo podríamos denominar como un suicidio. Ya sobre esto señalaba Tertuliano, unos de los padres más severos de la iglesia, sobre su visión del "sacrificio" de Cristo como una suerte de suicidio (Álvarez 80). En consonancia, Álvarez (2015) nos recuerda a Tertuliano en su texto *Apologético* "que Jesús aún clavado en la cruz hizo muchos portentos que acompañaron su muerte; pues entregó su espíritu voluntariamente, expresándolo de palabra, anticipándose a la obligación de verdugo" (94). Orígenes, estando de acuerdo, reafirma esta posición y relata "que Cristo había entregado voluntariamente el espíritu, pues resultaba impensable que el Altísimo estuviera a merced de la cárcel" (*Ibid.*).

Orígenes, como es de esperarse fue deshonrado por los pensadores medievales gracias a sus herejes pensamientos, no obstante, su renombre como blasfemo se acrecienta en sus elucubraciones contenidas en el *Comentario sobre el evangelio de San Juan,* el cual referenciamos desde Ramón Andrés en su texto *Semper Dolens. Historia del suicidio en Occidente* (2015), lugar en el que encontramos las siguientes reflexiones: "Si no tenemos miedo de las palabras, y admitimos los hechos, quizás

podamos decir, por no encontrar expresión mejor, que Cristo se dio muerte a sí mismo" (94) y en sus deliberaciones *Contra Celso* afirma que Cristo proponiéndose a enseñar cómo se debe vivir, quiere demostrar también "cómo se debe morir por causa de la religión" (*Ibid.*). Por otro lado, y no menos importante, Philipp Mainländer en su *Filosofía de la redención* (2014) nos recuerda que el transcurrir de Cristo sobre la tierra solo tiene como finalidad el paso del ser al no ser; pues solo la religión y la entera confianza en Dios permite abrazar la muerte sin temor alguno. Por ello: "si es la religión la que otorga al individuo esta soberbia confianza, se la regala envuelta en una bella ilusión. Embauca al hombre con una dulce imagen, reprime el temor a la muerte que se alza en su pecho. Desprecia la vida terrenal, para conseguir, así, una vida celestial más bella" (393).

Desde esta lectura, podemos interpretar igual que Mainländer, a la religión cristiana como una religión esencialmente pesimista, pues solo mediante la muerte, mediante la redención, es posible alcanzar la reencarnación; por ello Cristo, al verse impedido para alcanzar su muerte de forma directa, acude a la omnipotencia divina, buscando la muerte y la resurrección en otra forma.

Es oportuno ahora desarrollar más a fondo la idea de Cristo como suicida, aproximándonos a la base de su fe y la exégesis de su palabra y acción en la tierra. Desde la visión cristiana se nos ha enseñado que el actuar de Cristo sobre la tierra ha sido voluntad de Dios, es decir, un plan el cual contenía su sacrificio, por ello "Cristo se entregó a la muerte por nuestros pecados, para librarnos del estado perverso actual del mundo, según la voluntad de nuestro Dios padre" (Gál. 8- 4).Según las escrituras, Jesús muere en Jerusalén, siendo difícil no notar en el evangelio el desarrollo de los acontecimientos que lo conducen precisamente a su muerte; por ello, su deceso era algo tan predestinado que él mismo lo anuncia a sus discípulos[7]; siendo todas las anteriores referencias a versículos clave donde Jesús anuncia tres veces su muerte, además de su resurrección. El más significativo de todos lo encontramos en Mateo, tras vaticinar su muerte, la ignominia y la burla por parte de los judíos y la ley romana, Pedro dice: "¡Dios no lo quiera, señor esto no puede pasar! (a lo que Jesús contesta) ¡Apártate de mí Satanás, pues eres un tropiezo para mí! ¡Tú no ves las cosas como las ve Dios, sino como las ven los hombres!" (Mat. 16-21).

Siendo esto una afirmación del plan divino que se debía cumplir sin lugar a dudas sobre la tierra. Hasta este punto vemos la muerte de Cristo no solo como algo permitido por Dios, sino como algo ordenado, premeditado y elaborado para poner fin a su propia vida, es decir, existe constantemente una voluntad de muerte como lo afirma Mainländer, pues claramente es un "Dios" el cual no solo desea morir, sino que viene a morir por nosotros (Rom. 5-8). Cristo entonces se ve atacado por el precepto de su padre y por el sentimiento de cumplirlo, su alma no busca entonces el perfeccionamiento terrenal, sino, precipitarse a los brazos del padre, al Dios de todo. Hermann Hesse en su texto *El lobo estepario* (1988), afirmaba la existencia de hombres incapaces de cometer un suicidio real, es decir, por mano propia, sin impedir esto su reconocimiento como tal, pues conservan una actitud suicida frente a la vida; por ello, son, "suicidas, pues ven la redención en la muerte, no en la vida; están dispuestos a eliminarse y a entregarse, a extinguirse y a volver al principio" (55).

Con todo y lo anterior se nos podría refutar lo siguiente: si bien todo el acto suicida se encontraba predestinado bajo un plan divino, ¿hasta qué punto se puede considerar como suicidio? Pues claramente se estaba cumpliendo con la voluntad de Dios, es decir, no sería un acto de libertad sino algo ya pre-meditado. Caso similar sucede con Sansón, quien, con su auto-homicidio y exculpación, gana crédito; pues San Agustín en *La ciudad de Dios* (1994), capítulo XXI, nos recuerda que su muerte, se puede interpretar, al igual que la de Cristo, como un mandato divino.

7 Véase Mar. 8-31, Mat. 16-21, Luc. 9-22.

No olvidemos que Sansón en el antiguo testamento es recordado como un nazareo, es decir, un hombre consagrado a las enseñanzas cristianas; además, de ser descrito desde su juventud como gran amante de las féminas. Como si no fuera poco, se enamora de Dalila, quien después de persuadirle para conocer cuál era la fuente de su inmensurable fuerza, vende la información a los Filisteos por mil cien monedeas de plata para así poder dominarle. Tras develar que su fuerza procede de las siete trenzas de su cabellera, estas son cortadas; lo atrapan e inmediatamente le extirpan los ojos y es esclavizado a trabajar en el molino de la cárcel. Los jefes filisteos al haber conquistado tan enorme hazaña, deciden realizar un banquete e invitan a Sansón para humillarlo y divertirse con su desgracia; no obstante, el cabello de Sansón había crecido para aquel entonces. Más tarde, durante el banquete, Sansón pide ser ubicado cerca de las columnas para sostenerse sobre ellas. Tras ser situado en dicho lugar, implora a Dios una vez más tener la fuerza para "cobrarles a los Filisteos mis ojos de una vez por todas" (Jue. 16:28). Inmediatamente Sansón "buscó con las manos las dos columnas centrales, sobre las que descansaba todo el templo, y apoyando sus dos manos contra ellas, gritó '¡Mueran conmigo Filisteos!'. Entonces empujó con toda su fuerza, y el templo se derrumbó sobre los jefes de los filisteos y sobre todos los que estaban allí" (Jue. 16: 29-30).

Termina el relato asegurando que fueron más las personas asesinadas por Sansón en su suicidio que en su propia vida, siendo enterrado en campo santo junto con sus familiares. El suceso de Sansón vale la pena apreciarlo bajo dos actitudes: "la actitud heroica de quienes venden caras sus vidas y deciden morir matando, y quienes, presos en su ratonera, no hallan otra salida y eligen el suicidio antes que la ejecución" (Janin 366). Como es visto, Sansón cumple con estas dos actitudes.

**Fig.: 2** Jan Luyken, *Sansón.* Grabado a partir de Von la obra de Luiken: De Schriftuurlyk. Imagen tomada del texto de Brown. *El arte del suicidio*

Como es natural, las últimas palabras pronunciadas por Sansón son interpretadas por los creyentes (en especial por San Agustín) como una oración pidiendo perdón a Dios por su próximo acto, e incluso como el cumplimiento de un mandato divino, concediéndosele a este una puerta directamente a la gloria. Se destaca a Sansón (Fig. 2, p.11) entre las muertes heroicas, pues las escenas inmortalizadas por Luiken y Julios Schnorr, "Captan el acto y la esencia del suicidio, obligándonos

a leer la muerte en términos de su liberación del cautiverio y de su inmortalidad" (Brown 125). Al igual que la muerte del "salvador".

No obstante, en cuanto a Cristo, podemos referimos desde el mismo San Agustín, en esta ocasión, en su *Tratado sobre la santísima trinidad (*1956). Es importante aclarar que la doctrina cristiana está concebida a partir del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. La obra Agustiniana en conjunto se esfuerza por comprender, ahondar y expresar el misterio del Dios trinitario, centrando su fe en una triple deidad, y esto gracias a la sentencia definida en el año 325 en el concilio de Nicea, donde se afirma que tanto el Padre, como el Hijo y el Espíritu Santo son una y la misma substancia, legitimando con su innata igualdad la unidad divina; razón por la cual, no son tres deidades distintas, sino un sólo Dios (*cf.* Quasten 2001).

San Agustín para respaldar lo dicho en el concilio de Nicea, toma los conceptos de amor conocimiento y mente, para efectuar una comparación entre estos. Tras explicarlos, evidencia cómo estos tres atributos son diferentes, pero co-existen en una misma persona. Del mismo modo sucede con el Padre, El Hijo y El espíritu Santo; pues "en Dios, cuando el Hijo igual se adhiera al Padre, o el espíritu santo se une al Padre y al Hijo, Dios no se hace mayor que cada una de las personas divinas, pues su perfección no se acrecienta. Perfecto es el Padre, perfecto el Hijo y perfecto el Espíritu Santo; Perfecto Dios. Padre. Hijo y Espíritu Santo. En conclusión, Dios es trinidad, no triple" (1956 449). En otras palabras, podríamos afirmar que el padre y el hijo son juntamente una esencia, una verdad y una sabiduría, pues los tres se develan para el creyente en una unidad maravillosa pero inseparable.

Estando explicada la trinidad, y dejando claro que esta no contiene tres personas diferentes, sino, atributos de un mismo Dios, podemos volver a analizar nuevamente la posible objeción, es decir, si todo era un plan divino, ¿habría allí suicidio? O ¿Tan sólo habría cumplimiento de un mandato? ¿Pero mandato de quién? Según la trinidad, Cristo sobre la tierra es el mismo Dios, lo cual quiere decir que las acciones hechas por él no contemplaban nada más que su libre albedrío, este no recibía órdenes de nadie, y mucho menos seguía leyes estipuladas por algún superior, pues él mismo era el hacedor y arquitecto de todo; razón por lo cual, dimensionaba y vaticinaba el peso de sus acciones. San Agustín en su *Tratado sobre la santísima trinidad* e (*Trinitate)* (1956)*,* se refiere a ello con la locución "*la voluntariedad en la muerte de Cristo*", simplemente por no utilizar la expresión, "*El Suicidio de Dios*", pues contradiría lo escrito en *La ciudad de Dios* (1994). Sin más preámbulos veamos lo que dice Agustín*:*

> "[…]" Justo es que el alma abandone al cuerpo en contra de su querer, y, abandonando el alma a Dios porque quiso, abandone al cuerpo aunque no quiera. No la abandona cuando le place, a no ser que se violente y destruya su cuerpo. El alma del Mediador demostró que la muerte de su carne no era penal, pues al abandonarla no lo hizo en contra de su querer, sino porque quiso, cuando quiso y como quiso (355).

Es así como San Agustín se refiere y afirma la absoluta libertad de Cristo en su sacrificio suicida. Pero hay más, Cristo a través del apóstol Juan nos dice "Yo doy mi vida para volverla a recibir. Nadie me quita la vida, sino que yo la doy por mi propia voluntad" (San Juan 10-18). tendiendo esto concordancia con los tres máximos dones que se le atribuyen, a saber: Omnipotencia, Omnisciencia y Omnipresencia. En este caso hablaremos de su omnipotencia, pues ¿quién podría quitarle la vida a un dios? En la historia de las mitologías no se conoce un caso en el que un Dios sea dado de baja a causa de un mortal, lo más cercano ha sido una herida por parte de Diomedes a Ares y Afrodita, encontrado dicho relato en la obra clásica de la *Ilíada* (V 192-196). Sin embargo, el evento más famoso en que un Dios es asesinado por su semejante, es decir, por otro Dios, es cuando Zeus

mata a su padre Cronos[8]; de forma contraria al cristianismo, estos asesinatos se dan en mitologías politeístas. Se comprenderá entonces que, siendo la fe cristiana una religión monoteísta, es decir, acreedora a un único Dios, ¿cómo podría morir este a mano de un mortal? Acción imposible, por lo cual, no queda otra opción que entender el sacrificio de Cristo como una acción suicida, pues Dios-Cristo solo puede morir por mano propia. Se podría objetar entonces la invalides de la muerte de Cristo, pues se cree que este resucitó y trascendió a otro plano; sin embargo, sobre esto no hay pruebas verificables, simplemente se basan en la fe para tan enorme afirmación. Debe ser claro qué, si es verdad o no su trascendencia, el presente trabajo no se ocupa de ello, simplemente nos ocupamos de la forma en que Cristo[9] terminó con su vida en el plano inmanente, más no de su resurrección o trascendencia. Si en el mejor de los casos pudo trascender, lo consigue gracias a su acción suicida; pues solo con su muerte material, es posible el florecimiento de lo celestial.

Pero San Agustín no termina acá, en su texto *Exposición de la Epístola de San Juan a los Partos* (1957), homilía cinco, nos entrega un argumento más para defender nuestra tesis de Cristo como suicida. Allí Agustín nos habla sobre la caridad en su nivel supremo, es decir, en su nivel de perfección, cuya cualidad solo puede ser alcanzada por un ser perfecto, es decir, por Cristo-Dios, pues su manifestación consiste en estar presto a morir por el otro.

> El estar dispuesto a morir por el hermano es caridad perfecta. Esta fue la que manifestó el señor al tener en sí cuando murió por todos y oró por los que le sacrificaban, diciendo: *Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen*. […] Esta es la perfecta caridad. Luego, si alguno tiene tanta caridad que se halla dispuesto a morir también por los hermanos, en él reside la caridad perfecta. (Agustín 1959 265).

Pero la caridad, continúa San Agustín, no es algo con lo cual nacemos en su estado de perfección, sino una cualidad, la cual se debe cultivar, nutrir y confortar, con el fin de perfeccionarse, y cuando llega a este estado, afirmaremos tal y como lo enuncia el *Antiguo testamento*: "[…] el vivir es Cristo y el morir es ganancia. Pero si el vivir en la carne, esto significa para mí una labor fructífera, entonces, no sé cuál escoger, pues de ambos lados me siento apremiado, teniendo el deseo de partir y estar con Cristo, pues eso es mucho mejor; y, sin embargo, continuar en la carne es más necesario por causa de vosotros" (Fil. 1: 22 – 25).

San Agustín, entonces pareciera promulgar el deber de entregar nuestra vida al igual que Cristo-Dios la entregó por nosotros, pues solo por medio de esa vía podremos llegar al verdadero entendimiento de la caridad; además, se profesa no solo desde el texto sagrado una visión y unas enseñanzas evidentemente pesimistas, sino desde sus disimiles exegesis un desprecio por la vida, una actitud indudablemente nihilista por lo terrenal, en consideración a un eterno descanso junto al "padre". Después de todo, el abandono y aversión por la vida parecieran ser razones necesarias y suficientes para acceder al paraíso, pues afirma el evangelio de San Juan "El que ama su vida la pierde, y el que odia su vida en este mundo la conservará para vida eterna" (Juan 12: 25) y el evangelio de Lucas nos dice "si alguno viene a mí y no aborrece a su padre y a su madre, a la mujer y a los hijos, a los hermanos y a las hermanas, y más aún, incluso a sí mismo, no puede ser mi discípulo" (Luc. 14: 26 – 27).

El grandioso cuadro de Bramantino llamado *Crucifixión de Brera* (*Fig.*2, p.13) pareciera ser revelador al retratar el último deseo satisfecho del redentor, pues nos muestra a un Cristo en su triple adoración, es decir, la tierra, el cielo y el abismo. El ángel a su derecha muestra unas poderosas

8 Sobre esto véase la Teogonía de Hesíodo publicado por Alianza Editorial en 1985.

9 A de ser claro que no se profundizará entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, pero para efectos del ensayo se asumirá el concepto de Cristo, indistintamente.

alas, símbolos de la justicia y el avance espiritual; además de su traje rojo, el cual hace referencia a la pasión de Cristo y su sangre derramada. El ángel se encuentra bajo el signo de la luz y el sol, símbolos de purificación, gloria y espiritualidad. Del lado izquierdo encontramos al demonio bajo la luz de la luna y la noche, ambos simbolismos de la muerte, señora de todo lo viviente. Además, notamos en este cuadro a Cristo muerto, base central de la composición pictórica; sobresaliendo de forma armoniosa su serenidad, belleza y cuerpo simétrico entregado al último de sus deseos, su célebre triunfo sobre la vida, es decir, la muerte.

**Fig. 2:** Bartolomeo Suardi. Obra: Crucifixión de Brera (1515)

## El argumento Histórico Literario

Hasta este punto hemos mostrado el "*Suicidio de Dios*" desde una lectura bíblica, es decir, teológica y filosófica con Agustín, sin embargo, podríamos referirnos a ella desde un punto de vista literario y científico. Con esto pretendemos adentrarnos en manifestaciones literarias, o de ficción como lo son los escritos de Jorge Luis Borges y John Donne. La primera obra *Tres versiones de Judas* (1956) se pública hacía mil novecientos cuarenta y cuatro, destacando por ser un texto inquietante, en el cual se mezcla la sensatez con la ocurrencia, la autenticidad histórica con la duda eterna, en donde la interpretación e indagación por parte del lector juegan el papel fundamental.

Narra Borges que Nils Runeberg (protagonista de la narración) intenta desentrañar el misterio de Judas desde tres versiones: la primera entendiendo la traición como un hecho necesario y ya pensado, el cual tiene su lugar misterioso "en la economía de la redención", razón por la cual, "Judas se sacrifica, pues era necesario que un hombre, en representación de todos los hombres hiciera un sacrificio condigno. Judas Iscariote fue ese hombre. Judas, único entre los apóstoles, intuyó la secreta divinidad y el terrible propósito de Jesús" (1956 150).

La segunda versión nos habla de Jesús como un mortal, el cual no necesitaba de nadie para redimir a los hombres. Además, Judas reconocido como apóstol merece tener la mejor exégesis de nosotros. Por ello, se nos propone a Judas en "un hiperbólico y hasta ilimitado ascetismo". El asceta, para mayor gloria de Dios, envilece y mortifica la carne, Judas hizo lo propio con el espíritu"

(Borges 1956 151). Por ello Judas se cree indigno de ser bueno y de habitar el reino de los cielos. Y en la tercera versión, se nos invita ver a Dios como un ser que se humilló a ser mortal para la redención de la humanidad. "Para salvarnos pudo elegir cualquiera en la historia […] (pero) eligió un ínfimo destino: ser Judas" (*Ibid.*).

Con esto Borges declara su sospecha frente a la visión histórica impuesta por el clero sobre Cristo y Judas. Invitándonos a leer un poco más allá de las apariencias, nos propone en su primera versión de Judas a un ser que solo es el engranaje de una acción superior, la cual consta en su muerte; es decir, todo es un plan elaborado para el deceso (suicidio) de Cristo. No por nada en su tercera versión, es Cristo quien encarna en Judas, pues este en la historia de la humanidad es un traidor y cobarde, el cual termina con su vida por voluntad propia. Pero Borges no termina acá, en su texto *Otras Inquisiciones* (2015) publicado en 1952, realiza una breve reseña a John Donne en su *Biathanatos* (2007) (vida y muerte), a quien, entre otras cosas, puede leer gracias a la referencia realizada por Thomas de Quincey, en su texto *El asesinato como una de las bellas artes.* El texto escrito por Donne, tiene como objetivo menguar el pecado del auto-homicidio propuesto por Agustín; además de considerar algunos suicidios bíblicos y, su aceptación por la idea del suicidio de Cristo. Aunque Donne no desarrolla completamente esta última idea, todo se debe a su formación como clérigo. Por ello:

> Sin duda prefirió no insistir sobre un tema blasfematorio. Para el cristiano, la vida y la muerte de Cristo son el acontecimiento central de la historia del mundo; los siglos anteriores lo prepararon, los subsiguientes lo reflejan. Antes que Adán fuera formado del polvo de la tierra, antes que el firmamento separara las aguas de las aguas, el Padre ya sabía que el Hijo había de morir en la cruz y, para teatro de esa muerte futura, creó la tierra y los cielos (Borges 2015 266-267).

Aunque la idea no se haya desplegado con grandes detalles, queda consignado en su texto y es reproducida por mano de Borges, pues ambos reconocen el acto suicida de Cristo. Para el siglo XX Roger Caillois, autor de la novela *Poince Pilate* (1961)*,* permite a Judas dirigirse al romano Pilato para pedirle la condena de su mesías, puesto que sin su muerte la redención de la humanidad no se llevaría a cabo. Por la misma línea, el contemporáneo Pierre Emmanuel Dauzat*,* no duda en titular su ensayo *El suicidio de Cristo* (*Le Suicide du Christh,* 1998) en donde la gloria es para Judas, pues allí es representado con un halo sobre su cabeza, además de todos los reconocimientos divinos. De tal modo, el verdadero artífice de la redención es Judas, pues gracias a él la muerte voluntaria es disfrazada por asesinato. Como última referencia literaria citamos al francés Éric Emmanuel Schmitt*,* en su novela *El evangelio según Pilato* (2000), donde Judas se sacrifica por su maestro, petición realizada por este, pues a toda costa desea morir para cumplir su misión.

Otra interpretación de la muerte de Jesús guiada por el apóstol Judas, con plena conciencia de su actuar, la encontramos en la película dirigida por Martin Scorsese, *La última tentación de Cristo* (1988). Ese instante en el que Judas es consciente y dimensiona que su acción es solo una parte de un escenario que no logra comprender a cabalidad. En esta película, inspirada en la novela homónima de Nikos Kasantzakis, Judas acepta ser recordado como traidor, pues se reúne con el "salvador" mucho antes de la imputación, con el fin de impulsar su espíritu para vender a su maestro a los romanos.

En relación con lo anterior, en mil novecientos setenta y ocho se encuentra el denominado *Códice de Thacos,* o mejor conocido como *El Evangelio de Judas*, el cual reposa en la Fundación Mecenas, ubicada en Suiza. De este interesante evangelio solo se tenía rastro por medio de *Ireneo de Lyon,* quien, en su libro *Contra las Herejías*, escrito en el año ciento ochenta, hace referencia a dicho evangelio como un texto herético. Desde entonces, no se tenía más rastro del testamento.

¿Pero qué tiene que ver esto con el suicidio de Cristo? Todo en realidad, pues el manuscrito nos da información adicional e ignorada frente a la vida y "muerte" del "Salvador".

El evangelio nos enseña a un Judas que nada tiene que ver con el del *Nuevo Testamento*. En la crónica se presenta a Jesús como el único ser capaz de develar la verdad necesaria para la salvación. ¿Pero a quién podría enseñársela? Nada más que al mejor de sus discípulos, Judas Iscariote, su amigo más íntimo y el único ser capaz de entender la verdad acerca de su maestro. Se relata que mientras "Judas reflexionaba sobre algo más elevado", Jesús le dijo: "Mantente alejado de los otros y te explicaré los misterios del reino. Puedes alcanzarlo, pero a costa de sufrimiento" (Iscariote 19). Por esta razón se nombra a Judas como el único apóstol capaz de comprender el proceder divino al cual debe regresar Jesús, pues a él se le revela la verdad.

Con esta nueva versión de la intensa relación entre Judas y Jesús, se pone en duda el papel histórico de Judas Iscariote; pero aún encontramos algo más interesante, y se encuentra íntimamente relacionado con el sacrificio de Cristo.

Jesús, tras dirigirse a Judas de forma especial dentro de los doce apósteles, como el único capaz de portar y entender la salvación que lo guiará al reino de los fines, vaticina que tras su muerte: "serás maldecido por las otras estirpes, y llegarás a prevalecer sobre ellas. En los últimos días maldecirán tu ascenso. Iscariote" (*Id.* 25). ¿Pero por qué razón será maldecido? Jesús lo expresa de siguiente forma: "pero tú los superarás a todos, porque tu sacrificarás el cuerpo en el que vivo. Tu trompeta ya se ha alzado, tu cólera se ha encendido, tu estrella ha mostrado su fulgor y tu corazón se ha vuelto fuerte. En verdad" (*Id.* 32).

En este fragmento profético, Jesús le dice a Judas que tendrá que desempeñar su función en la historia de la salvación, es decir, sacrificar el cuerpo de su maestro, o traicionarlo, de la misma forma como predijo la maldición de su nombre. Esta historia sacra ahora es conocida con fuentes de primera mano, brindando un carácter científico y de valor histórico a la literatura, pues como se hace notar, Borges y los literatos anteriormente mencionados, ya habían imaginado años atrás de la publicación, este escenario[10]. De cualquier modo, es claro cómo Jesús solicita a Judas entregar su cuerpo, es decir, venderlo para su crucifixión, pues la muerte de Cristo, como se ha venido revelando, es un resultado inevitable, haciendo únicamente falta los medios para llegar a esta; y Judas, obedeciendo a su superior, hace lo necesario para que se cumpla la voluntad de su maestro.

Vale la pena resaltar que en el evangelio no aparece el motivo por el cual Judas debe desempeñar esta acción, aunque se pueda suponer que, mediante el sacrificio, Cristo se verá liberado de su atadura terrenal. En la misma línea de pensamiento, el profesor Bart Ehrman no supone la acción de Judas como mala, porque "en lugar de eso, lo que Judas hace es por la voluntad de Dios, como le explica una revelación secreta el propio Jesús. Haciendo posible la muerte de Jesús, Judas permitía que la chispa divina que hay en su interior escape de la trampa de su cuerpo material para volver a su morada celestial. Judas es el héroe, no el malvado" (70).

Si nuestra reivindicación de Judas es correcta, como lo han mencionado tanto las literaturas como los hechos históricos, podríamos retomar nuevamente el texto sagrado y pensar en la premonición de Cristo sobre su traición. En el episodio de la última cena Cristo se refiere a Judas diciéndole: "Lo que vas hacer hazlo pronto" (Juan 13; 27). tomando esto como la señal para el inicio de su calvario, o, en otros términos, para su suicido, pues Cristo crea todo un andamiaje, una

10 He ahí la importancia de detenerse por un momento y notar que la gran mayoría de los objetos del mundo han nacido de la imaginación de una persona, y esta lleva a la creatividad que conjuntamente crea realidades que permite anticiparse a ver algo que aún no existe; por ello afirmaba Bachelard en la Poética del espacio: "El espacio llama la acción, y antes de la acción la imaginación trabaja" (Bachelard 42).

serie de acciones plenamente pensadas para alcanzar su redención. En definitiva, estamos ante la egolatría de un Cristo-Dios suicida, el cual fabrica un universo para construir allí su patíbulo.

Los creyentes siguiendo el ejemplo de su mesías en la etapa prístina del cristianismo, el cual descifraba la salvación desde un cielo cristiano, veían lo inmanente y terrenal en el mejor de los casos como algo trivial; deficiente e inferior. Por ello la muerte en la primera etapa del cristianismo se buscaba con impaciencia; "o sea que cuanto más poderosamente la Iglesia inoculaba a los creyentes la idea de que este mundo era un valle de lágrimas, pecado y tentaciones, donde esperaban de mala que gana la muerte les franqueara el paso a la gloria eterna, más irresistible se hacía el deseo de suicidarse" (Álvarez 99).

Pues el negar el mundo era el pilar sobre el que se fundamentaba su fe, puesto que todo tipo de afección, cuidado e idolatría a lo terrenal aumentaban las desdichas y clamores hacia Cristo, por ello sus enseñanzas, esencialmente pesimistas, promulgaban: "no améis al mundo, ni las cosas que están en el mundo. Si alguno ama al mundo, el amor del Padre no está en él. Porque todo lo que hay en el mundo, los deseos de la carne, los deseos de los ojos, y la vanagloria de la vida, no proviene del Padre, sino del mundo. Y el mundo pasa, y sus deseos; pero el que hace la voluntad de Dios permanece para siempre" (Juan 2:15-17).

## Conclusiones

Hasta este punto hemos develado los aspectos más relevantes en torno al suicidio comprendido en la mentalidad cristiana; específicamente en el *Nuevo Testamento*. Evidenciando que la conocida prohibición coercitiva del acto suicida, dada las diferentes maldiciones, vejámenes *post mortem* y ostrascismo celestial instauradas para este, son absolutamente intrascendentes para el cristianismo primitivo, ya que su prohibición no tiene otro fundamento que los textos posteriores a la base de su fe. Es decir, la prohibición al acto suicida no se encuentra enunciado en ningún pasaje bíblico11, lo más cercano lo encontramos en San Agustín, en su interpretación del quinto mandamiento *No matarás*, y en su interpretación de la muerte de Judas; interpretaciones expuestas siglos después del conocido episodio bíblico.

Como se hace evidente, el precepto *No matarás* no hace un impedimento claro de terminar con nuestra propia vida, sino, a la prohibición de terminar con la vida del prójimo. Es más, seguramente los casos de deceso voluntario debieron ser bastante comunes, al extremo de considerados por los exegetas como el peor pecado posible, ya que eran los únicos de los cuales no podríamos arrepentirnos en vida.

Por otro lado, si nacemos pecadores y el mundo solo es un tránsito para llegar a la salvación eterna, era lógico pensar en el suicidio como una alternativa para evitar la falta ante Dios. Por ello, en el comienzo la enseñanza cristiana era una fuerte y poderosa incitación al suicidio, ya que su mismo prócer pregonaba con sus actos y palabras la libertad sobre nuestra vida. Con el tiempo, estas enseñanzas se han tergiversado y, como ha de saberse, la persecución aún no da tregua. El mismo acto que en la alborada de la civilización se ovacionó, respetó y extasió, ahora gracias a la iglesia, y en especial a los exegetas, se ha convertido en repulsa moral o, en el mejor de los casos, no se prohibió en su totalidad, simplemente se re-significó a conveniencia, y dotándole de cualidades, lo han canonizado bajo la figura del *Mártir*. El *martirologio* o *auto-sacrificio*, en el culto cristiano, nos recuerda Diana Cohen (2007) puede interpretarse como una figura retórica o eufemismo por no admitir la connotación de la expresión "suicidio". Ya que nos permiten interpretar a un suicida

11 Ni para el Antiguo ni el Nuevo Testamento.

como un caído en batalla, pues este solo llevó a cabo el cumplimiento de un mandato religioso durante la guerra santa.

De ahí que Nietzsche formula, en el libro tercero de su *Gaya Ciencia* (2001), al cristianismo como la institución que "convirtió al inmenso deseo de suicidarse que imperaba en la época de su nacimiento en la palanca misma de su poder; a la vez que prohibió de forma terrible las demás formas de suicidio, dejó solo dos y las cubrió de la mayor dignidad, justificándolas con supremas esperanzas: el martirio y el suicidio lento del asceta" (131).

Si bien el cristianismo en la actualidad muestra su intolerancia acérrima frente al acto de levantar la mano contra nosotros mismos, podemos afirmar de manera convincente que su repulsión no se encuentra sustentada en el texto base de su fe, es decir, en *La biblia*. En consecuencia, su falta de tolerancia se debe a exegesis literarias y arbitrarias por los denominados padres de la iglesia. No obstante, en sus inicios, es decir, en los tiempos de la inexistencia de las exegesis, el morir por mano propia en la religión monoteísta se devela como un acto legítimo, pues su mismo redentor, como lo hemos develado, tanto en lo literario, como en lo exegético, decide suicidarse para alcanzar la redención.

Si nuestra pequeña tesis es bien recibida, y cuenta con algún grado de verdad, ¡oh! consecuencia nefasta para su fe la que se sigue, pues si la palabra de Cristo-Dios es el fundamento de su religión, sí la palabra de su prócer es la contenida en *La biblia*, al igual que sus acciones, su fe tiene como pilar central la palabra de un suicida; y por lo tanto, el cristianismo no solo es el mandamiento de un suicidio lento, como afirma Mainländer12 y Nietzsche, pues Cristo jamás despojaría a un creyente-suicida el reino de los cielos, sino la proclamadora de un suicidio directo.

## Referencias bibliográficas


Agustín. *Tratado sobre la santísima trinidad.* Trad. FR. Luis Arias. Madrid: La editorial católica, 1956.

_____ *Exposición de la Epístola de San Juan a los Partos.* Trad. FR. Balbino Martín Pérez. Madrid: Bibl. de Autores Cristianos, 1957.

_____ *La ciudad de Dios.* Trad. Francisco Montes de Oca. México D.F.: Editorial Porrúa, 1994.

_____ *Las confesiones.* Trad. Francisco Montes de Oca. México D.F.: Editorial Porrúa, 2007.

Álvarez, Al. *El dios salvaje*. Bogotá: Editorial Norma, 1999.

Bachelard, Gaston. *La poética del espacio.* Trad. Ernestina de Champourcin.. México D.F.: Fondo de cultura económica, 1993.

Borges, L. *Ficciones.* Buenos Aires: Emecé editores, 1956.

_____ *Inquisiciones. Otras inquisiciones*. Bogotá: Editorial sudamericana, 2015.

Brown, Ron. *El arte del suicidio.* Trad. Magalì Martínez Solimán. Madrid: Editorial Síntesis, S.A., 2001.

Cohen, D. *Por mano propia. Estudio sobre las prácticas suicidas.* México D.F.: Fondo de cultura económica, (2007).


12 Véase el "Apéndice sobre la filosofía de la religión y la futura orden del Grial", parágrafo diez, titulado: Ni Cristo ni Buda prohibieron el suicidio; del texto de Philipp Mainländer: Filosofía de la redención.

Cantarella, Eva. *Los suplicios capitales en Grecia y Roma.* Trad. M. P. Bouyssou y M. V. García Quíntela. Madrid: Editorial Akal, 1996.

Hesse, H. *El lobo estepario*. Trad. Manuel Manzanares. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

Homero. *Ilíada*. Trad. Emilio Crespo Güemes. Madrid: Editorial Gredos S.A., 1996.

Janin, Carlos. *Diccionario del suicidio.* Villatuerta Navarra: Editorial Laetoli, 2009.

National Geografic en Español. (2006). *El evangelio de Judas.* Coordinadora de traducciones Cintya Tenorio. México D.F.: Editorial Televisa S.A. Septiembre. 2006

Mainländer, P. *Filosofía de la redención. Antología.* Trad. Sandra Baquedano Jer. Chile: Fondo de cultura económica, 2011.

_____ *Filosofía de la redención.* Trad. Manuel Pérez Cornejo. Madrid: Ediciones Xorki, 2014.

Platón. *Diálogos III Fedón, Banquete, Fedro.* Alfonso Silván Rodríguez. Madrid: Editorial Gredos S.A., 1986.

_____ *Diálogos IX Leyes.* Alfonso Silván Rodríguez. Madrid: Editorial Gredos S.A., 1999.

Quasten, Johannes. *Patrología I: Hasta el concilio de Nicea*. Trad. Ignacio Oñatibia, PP. LLopart y Urséolo Forré. Barcelona: Biblioteca de autores Cristianos, 2001.

Nietzsche, Friedrich. *La Gaya ciencia.* Trad. Charo Greco y Ger Groot. Madrid: Akal, 2001.

_____ *Nietzsche. Escritos póstumos. Vol. 5*. Trad. Juan Luis Vermal y Juan Bautista Llinares Chover. Madrid: Editorial Tecnos, 2008.

Ramón, Andrés. *Semper dolens. Historia del suicidio en Occidente.* Barcelona: Editorial acantilado, 2015.

*La Biblia.* Trad. Marciano Villanueva Salas. Barcelona: Herder editorial, 2004.

## Índice de ilustraciones

**Fig. 1.** Giovani, Canavesio. *El suicidio de Judas.* Pintura. Notre Dame de Fontanes, Francia, (1492).

**Fig. 2.** Jan Luyken. *Sansón*. Grabado a partir de Von la obra de Luiken: De Schriftuurlyk. Imagen tomada de Brown en *El arte del suicidio*

**Fig. 3.** Suardi, Bartolomeno. *Crucifixión de Brera.*. Ubicada en la pinacoteca de Brera, Italia (1515).

REVISTA DE FILOSOFÍA
CUADERNOS DE PESIMISMO

**NÚMERO 1 | 2022 | 144-149**
**Recibido: 24-12-21| Aceptado: 17-01-22**

# La plegaria de Justine o la negación de la voluntad de vivir

## Justine's Prayer or the Negation of the Will to Live

*Jesús Arellano Esquivel*
Universidad Nacional Autónoma de México, México

**Resumen**

El objetivo de este artículo es rescatar uno de los episodios más trágicos dentro de la obra sadeana, a saber, el momento en el que Justine alza una plegaria al cielo tras ser víctima de las desventuras de la virtud que profesa. Dicho fenómeno será analizado desde la concepción filosófica de Arthur Schopenhauer según su propuesta de la negación de la voluntad de vivir, donde apunta hacia un comportamiento ético que raya en las experiencias vividas por los mártires, siendo el ascetismo un modelo de dicha conducta. De modo que, tras dicho análisis y comparación de los argumentos de ambos pensadores, se busca una reflexión en torno a la plegaria como acto de perdón y compasión por el mundo, encontrando en la oración de Justine las características que Schopenhauer comprende en los mártires. Así mismo, se pretende brindar un nuevo acercamiento a la obra del polémico Marqués de Sade, teniendo como hilo conductor el pensamiento filosófico del alemán, donde creemos encontrar grandes similitudes en torno a ciertas reflexiones, siendo la presente solo una entre tantas.

**Palabras clave:** Plegaria, sufrimiento, mártir, negación de la voluntad, virtud

**Abstract**

In this paper we search to rescue a very tragical scene inside the sadean work, it is the moment when Justine does a prayer to heaven, after she has been a victim of the misfortunes of virtue. This phenomenon will be analyzed from Arthur Schopenhauer's philosophy and his conception of the negation of the will to live, where he points out an ethical conduct that is close to the experiences lived by the martyrs, being asceticism a model of such conduct. After this analysis and comparison of the arguments of both thinkers, we seek a reflection on prayer as an act of forgiveness and compassion for the world, finding in Justine's prayer the characteristics that Schopenhauer understands in the martyrs. Likewise, it is intended to provide a new approach to the work of the polemic Marquis de Sade, having as a common thread the philosophical thought of the German, where we believe to find great similarities around certain reflections, being the present one only one among many.

**Keywords:** Prayer, suffering, negation of the will to live, virtue

*Esta quietud y recogimiento de el alma es cosa que se siente mucho en la satisfacción y paz que en ella se pone.*

Teresa de Jesús, Libro de la vida

El acercamiento a las obras del polémico Marqués de Sade nos puede llevar a un estudio de muy diversos aspectos, desde análisis de corte político y social hasta aquellos planteamientos metafísicos u ontológicos, sin olvidar todo el campo que se ha abierto para la psicología y el psicoanálisis, pues en sus obras se han encontrado campos muy fecundos para el desarrollo de teorías y diversas disciplinas del saber. Y al ser todos ellos temas tan generales, pronto se pueden pasar por alto algunos episodios de suma importancia que merecen la mayor atención, pues, aunque su pluma nos describe terribles atrocidades, por ciertos momentos también encontramos dejos de respiros para el agitado corazón humano.

Tal será el caso del tema que desarrollaremos en las siguientes páginas, donde más que dar una conclusión, se pretende traer a cuenta episodios de suma importancia para la obra de Sade y entenderlos desde el pensamiento filosófico del alemán Arthur Schopenhauer, pues se encontraran similitudes al considerar un mismo fenómenos, a saber, los dolores que sufren aquellos que niegan la voluntad de vivir, según el alemán, o las desventuras e infortunios que acompañan a la virtud, tal como lo pinta el francés. Así pues, el objetivo de las siguientes páginas es invitar a una reflexión en torno al tema que a veces se esconde, genuinamente, entre las escenas voluptuosas que nos pinta el Divino Marqués, a saber, la exaltación de la virtud que encuentra la desgraciada *Justine*, por medio de la plegaria, en un mundo lleno de vicio y dolores, lo cual coincide con la noción filosófica que Schopenhauer contempla al final de su sistema filosófico, quien tendrá a los mártires y santos como máximos representantes de la virtud.

Ya desde los inicios de la obra, Sade se empeña por demostrar que la entrega a la virtud que tiene Justine marcará su desdichado camino, pues antes de entregarse al vicio, como lo hará su hermana *Juliette,* prefiere resguardarse pura y casta, atesorando los principios morales que recibió tras su formación religiosa. Sin embargo, muy pronto se lamentará, preguntándose "¡Oh, Dios del cielo! ¿Es necesario que los primeros pasos que doy en este mundo sean marcados por la desgracia?" (Sade 2015 23), pues aquellas personas en quienes confiaba tiempo atrás, ahora la rechazan y la dejan sola, huérfana y sin recursos, como es su situación.

Con estas complicaciones comienza la travesía de esta heroína del sufrimiento, quien añora la virtud y practica la castidad, como también la mesura de placeres, lo cual parece una fatal elección en medio de un mundo lleno de libertinos, que entregados al vicio tomarán a la virtud como su víctima preferida. Aun sabiendo ello, Justine se aferra a su convicción y rechaza el camino del crimen, exaltando su virtud con las siguientes palabras:

> comprendo todos los peligros que he recorrido por haberme abandonado a los sentimientos honrados que vivirán siempre en mi corazón; pero sean cuales sean las espinas de la virtud, las preferiré siempre a los peligrosos favores que acompañan al crimen. […] Si la Providencia me hace penosa la ruta de la vida, es para resarcirme en un mundo mejor. Esta esperanza me consuela, suaviza mis pesares, apacigua mis quejas, me fortifica en la desgracia y me hace desafiar todos los males (*Id.* 45).

Aquí aparece el interesante punto de encuentro entre las reflexiones del filósofo alemán y la expresión literaria puesta en voz de Justine, hecha por el Marqués, quienes comprenden que el camino de la virtud es un camino de pesares, pero reconfortante. Filosóficamente, dicho estado es lo que corresponde, para Schopenhauer, a la llamada *negación de la voluntad de vivir*, que consiste en

suprimir los placeres y soportar los dolores del mundo. En palabras propias de nuestro filósofo, diremos que con ello

> accedemos al conocimiento de la nulidad y amargura de la vida, y mediante una renuncia completa y definitiva nos disponemos a arrancarnos el aguijón del deseo, […] para así purificarnos y santificarnos; […] El proceso en que se da a conocer esta transformación es el paso de la virtud al ascetismo. […] Reniega, por lo tanto, de esta esencia que se manifiesta en él y que se expresa por medio de su cuerpo, y su conducta desmiente a su fenómeno, aparece en clara contradicción con él. […] la castidad completa y voluntaria es el primer paso en el ascetismo o negación de la voluntad de vivir (2014 432-433).

Para la concepción filosófica de Schopenhauer, la práctica de la virtud no solo consiste en desapegarse de los deseos o suprimir las pasiones, sino también en soportar los mayores sufrimientos posibles, puesto que con ello ponemos a la voluntad frente a sí misma haciéndole pasar sus propios tormentos, sin darle satisfacción ni perpetuando lo que a ella le place, pues con ello estaríamos, más bien, *afirmando la voluntad de vivir*. Por ello es por lo que la figura del mártir es clave para el pensamiento ético schopenhaueriano, pues en aquel no solo encuentra un desapego a lo agradable de la vida, es decir, a lo favorable para la voluntad, sino que comprende que ellos hacen pasar a la voluntad por los peores escenarios que ella misma pinta en el mundo, siendo el cuerpo de cada mártir el lugar donde recibirá los daños que causan sus propias agitaciones.

Dicha entrega a la virtud y su práctica ascética requieren, según Schopenhauer, de inicio a fin, una entrega a la soledad y una renuncia voluntaria a la vida, puesto que no se busca colmarse de placeres para perpetuar la existencia, sino lo contrario, una "completa y profunda soledad, sumido en silenciosa contemplación, haciendo penitencia voluntaria y sometiéndose a terrible y lenta autotortura, para alcanzar la completa mortificación de la voluntad que al final conduce a la muerte voluntaria" (*Id.* 442).

Y aunque aquí pueda relacionarse la reflexión en torno al suicidio como escape de un mundo lleno de sufrimientos, es necesario mencionar que dicha vía no es considerada, al menos para nuestro filósofo, como una vía de renuncia por medio de la virtud, por el hecho de que el virtuoso se apropia de todos los dolores y decide resistirlos hasta el punto que su vida se prolongue, mientras que el suicida, al contacto con aquellos sufrimientos, antes de resistirlos, prefiere arrancarse la vida; por lo que la diferencia estriba en que el virtuoso resiste todos los dolores, prolongando su vida para prolongar su sufrir, mientras que el suicida, al no soportar dichos dolores, decide dar término a su existencia, sin resistirse a su intensa voluntad.

Esto es lo que reconfirma el carácter de mártir que asume nuestra heroína sadeana a lo largo de su vida, pues, aunque tenía ocasiones del suicidio y la tentación de salir de inmediato de este mundo siempre la rondaba, Sade pinta en ella a la noble vengadora de la virtud que, tras soportar el mayor acumulamiento de dolores, podrá negar en ella su propia esencia, la voluntad, y entonces redimirse de este mundo, tal como lo anunciaba en palabras anteriores. Así es como vuelve a caer en íntimas reflexiones a propósito de un lugar que estaba destinado a su muerte:

> y yo, si aquel era mi lugar destinado, ¿por qué no aceptar mi suerte? ¿Qué ganaría con ir a buscar nuevos infortunios? ¿No he cometido bastante daño? ¿No he sido el motivo de bastantes crímenes? ¡Oh, inclinémonos ante el destino! ¡Oh, ábrete, tierra, y trágame! ¡Cuando se es tan desvalida, tan pobre, tan abandonada como yo, hay que sufrir algunos instantes más, entre monstruos! Pero, ¡no!: debo vengar a la Virtud encadenada […] Ella confía en mi valor […] no hay que dejarse abatir […] avancemos (Sade 2015 195).

Este interesante fenómeno es el que pone a Justine como el ejemplo exacto de las palabras expresadas por Schopenhauer, pues tras analizar el comportamiento de aquellos individuos que renuncian o niegan la voluntad de vivir, el filósofo apunta que dicha exposición al sufrimiento caracteriza mayormente a los virtuosos, mártires del mundo. Por ello es por lo que en este punto hacemos notar la gran similitud que existe entre ambos pensadores acerca de un mismo fenómeno, siendo diferentes únicamente en la expresión que cada uno utilizó para plasmar dicho pensamiento, pues mientras el Divino Marqués se vale de la novela y nos pinta escenarios violentos donde vemos martirizada a Justine, Schopenhauer analiza y expone sistemáticamente el fenómeno del ascetismo para caracterizarlo como un comportamiento ético frente a un mundo violento.

De manera que los sufrimientos que Sade hace elegir a Justine pueden servir de testimonio literario al sistema filosófico de Schopenhauer, tanto como el análisis filosófico del alemán puede ser el justificante de los actos y comportamientos que encontramos en Justine, ya que en ocasiones es sumamente complejo comprender por qué nuestra heroína sigue aferrándose a la virtud, viendo los terribles caminos que ella le depara. Para responder a esta interrogante, las palabras del alemán parecen ser las más exactas cuando apunta que

> puesto que (ella misma) reniega de la voluntad manifestada en su persona, no opondrá resistencia si otro hace lo mismo, es decir, si alguien comete contra (ella) una injusticia; acepta gozosa todo sufrimiento producido por la casualidad o por la maldad ajena, todo prejuicio, toda ignominia, toda ofensa. Todo esto lo recibe con alegría, como una oportunidad de cerciorarse de que ya no afirma la voluntad. […] Por eso soporta la ignominia y el sufrimiento con paciencia y mansedumbre inagotables, pagando el mal, sin ostentación, con el bien, y extinguiendo en sí el fuego de la ira y el fuego del deseo (2014 435).

Así comprende su experiencia en este mundo nuestra desgraciada Justine, quien a cada desventura solo se encuentra entregada a la virtud sin retroceder ante el inmenso dolor y sufrimiento que se le presente; antes bien, acepta el dolor, vuelve suyo el sufrimiento y con ello se enaltece, exaltando su virtud y negando la voluntad de vivir. A esos extremos hace llegar la vida el Divino Marqués, quien somete a su Justine a los más terribles pesares de un mundo violento, donde solo la intensidad del dolor es lo que confirma que aun nuestra joven mártir sigue con vida, como nos lo expresa en uno de sus lamentos tras ser víctima de una horrenda tortura: "el sudor se escurría de mi frente, sólo existía por la violencia de mi dolor; si este hubiese cesado de martirizar mis nervios, hubiera sido presa de una mortal angustia,"(Sade 2015 74) y más adelante, tras ser víctima de una terrible violación, expresa lo siguiente: "finalmente caigo sobre el trono donde acabo de ser inmolada. Solo me confirman que aún estoy viva mi dolor y mis lágrimas…, mi desesperación y mis remordimientos" (*Id.* 141).

Así es como nos aproximamos a la experiencia, casi mística, que acompaña a Justine desde los primeros episodios de su infortunada vida virtuosa, donde la vemos enfrentarse a un mundo desgraciado, donde hasta la naturaleza le parece amenazante y su única salida es, como ocurre con todos los mártires, la unión espiritual con el ser eterno. De esta manera es como Sade nos regala, en medio de una obra llena de vejaciones, una de las reflexiones más bellas y completas a propósito de esta experiencia de anonadamiento y resignación frente a un mundo desdichado, pues pone en voz de su Justine, en medio del llanto, las siguientes palabras:

> las sombras de la noche empezaban a caer sobre el bosque, esta especie de horror religioso que hace nacer a la vez el temor en las almas tímidas y proyectos de crimen en los corazones feroces. […] Algunos minutos de abatimiento sacudieron a los embates de mi dolor. Mis ojos arrasados en lágrimas se levantaron maquinalmente hacia el cielo; mi corazón se arroja a los pies del Maestro

> que mora en lo alto […] Aquella bóveda pura y brillante […] El impresionante silencio de la noche […] Aquel terror que paralizaba mis sentidos […] Aquella imagen de la Naturaleza en paz, cerca del desquiciamiento de mi alma extraviada, todo esparce su tenebroso horror en mí, de donde surge pronto la necesidad de orar (*Id.* 68-69).

Y con una expresión de resignación a su existencia desdichada, la oración es lo que le permite continuar con su vida, recobrar fuerzas para seguir soportando los infortunios de la virtud que tanto aprecia y aceptar este, su andar en el mundo. Así aparece para Justine la quietud y serenidad que ofrece la plegaria, que en medio de un mundo desolado y con dolores que la hacen arrastrar, le ofrece a su esencia, la eterna voluntad, palabras de consuelo, perdón y resignación, como si pudiese hablarle directamente, acusarla de sus penas y además disculparla haberla hecho sufrir. ¡Tal es la plegaria, una oración de perdón! Este es el fenómeno que veremos en Justine, quien resistirá la violencia de la cual es víctima y además perdonará a sus verdugos. Tras su experiencia con la oración, en medio del bosque solitario y con la noche recorriendo todo el panorama, nuestra joven mártir se reconforta y decide afrontar, una vez más, el duro camino de la virtud, pues nos dice que "la plegaria es el más dulce consuelo de los desgraciados, los cuales se sienten fortificados cuando han cumplido con dicho deber" (*Id.* 70).

Muy pocas veces podemos tener los testimonios de una experiencia como la antes mencionada, y cuando han ocurrido se han conservado como tesoros de un cierto sentimiento humano, tal como si esas fueran palabras que pudiesen ser recitadas por aquellos que atraviesen algunos periodos de crisis y desesperación. Cabe mencionar que aquellas que se conservan han sido escritas y pronunciadas por individuos que han resistido sus deseos y se apropian de los dolores que aceptan como penitencia; por mencionar solo algunas de las plegarias más significativas podríamos recordar las de Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz o incluso el propio rezo universal, el *pater noster,* pronunciado por el mismo Jesús, en medio de la noche, tras aceptar su entrega a la tortura y muerte.

En medio de estas plegarias se encuentra la que Sade pone en la boca lacerada de Justine, que tras el temor que le despierta la noche y los agudos sufrimientos que asume en el mundo, la necesidad de orar le hace pronunciar las siguientes palabras:

> Ser majestuoso y santo, Tú que en este momento te dignas llenar mi alma de alegría celeste, debes sin duda haber impedido que atentara contra mis días. ¡Oh, mi guía y mi protector, a tus bondades aspiro, contempla mi miseria y mis tormentos, mi resignación y mis suplicas! Dios poderoso, tú lo sabes: soy inocente y débil, he sido traicionada y maltratada, he querido el bien de tu ejemplo, y tu voluntad me ha castigado, pero que se cumpla siempre. ¡Oh, Dios mío, todos tus sagrados efectos me son caros, los respeto y dejo de quejarme! Pero si aquí abajo solo he de encontrar espinas, ¿sería ofenderte, oh mi soberano Maestro, suplicar a tu poder que me llame a ti, para suplicarte sin inquietud, para adorarte lejos de todos esos hombres perversos que, ¡ay!, solo me han causado daño, y cuyas manos sanguinarias y pérfidas ahogan a placer mis tristes días en el torrente de las lágrimas y el abismo de los dolores? (*Id.* 69-70).

Es así que, con resignación, en medio de miserias y desgracias, Justine nos muestra que la plegaria reconforta, pues el uso de la palabra que se eleva al cielo no llega hasta las alturas del Altísimo, sino que tocan lo más profundo del corazón humano y lo reanima a seguir, tras el derramamiento de unas lágrimas, con la fuerte convicción de negar la voluntad. Así vemos brotar el llanto de algunas miradas que, por amor a la humanidad, se apropian de los dolores del mundo, soportan todos los sufrimientos posibles y con sus ojos clavados en el cielo, tal como Justine lo hace, hacen caer sus lágrimas en medio del dolor como señal de perdón y compasión, pues recordemos que, según

nuestro filósofo,

> llorar es sentir compasión de sí mismo, o sea, la compasión se vuelve a su punto de partida. El llanto está, por ello, condicionado por la capacidad para el amor y para la compasión, […] el llanto se considera incluso como signo de un cierto grado de bondad del carácter, y desarma la ira, pues se siente que quien todavía es capaz de llorar tiene que ser necesariamente capaz de amar, o sea, de sentir compasión por los demás (2014 428-429).

Y en medio de tantos sufrimientos, Justine comprende que "los desgraciados se consuelan al ver cerca de ellos a otros desgraciados" (145), por lo cual hemos de terminar esta reflexión preguntándonos, ¿con qué mirada leemos las desventuras de la virtud que atraviesa Justine? ¿Acaso con la mirada desgraciada que pretende leer, con agrado, las desdichas ajenas consolándonos con la certeza de que estamos muy lejos de ser nosotros los desdichados? ¿o acaso con la mirada compasiva que, despertándonos el llanto tras cada pesar, nos hace sufrir con Justine, acompañándola en su dolor? Si fuera el segundo caso, como desea Sade que se lea su obra, hemos de apuntar que no sentimos compasión por ella, sino por nosotros mismos, tal como Schopenhauer nos lo apunta diciendo que

> cuando lloramos no por el sufrimiento propio, sino por el ajeno, es porque con la imaginación nos ponemos vivamente en el lugar del que sufre, o porque descubrimos en su destino el de la humanidad entera y por lo tanto también el nuestro propio, y así, como siempre, damos un gran rodeo para llorar por nosotros mismos, pues es de nosotros de quien nos compadecemos (2014 430).

## Referencias bibliográficas


Blanchot, Maurice. *Lautréamont y Sade*. Trad. de Enrique Lombera Pallares. México: FCE, 2014.

Cioran, Emil Michel. *De lágrimas y santos*. Trad. de Rafael Pazino. México. Tusquets Editores, 2012.

Marqués de Sade. *Justine o los infortunios de la virtud*. Trad. de María Antonieta Trueba. México: Juan Pablos Editor, 2015.

_____, *Escritos filosóficos y políticos*. Trad. de Alfredo Juan Álvarez. México: Editorial Grijalbo, 1969.

Massillon, Guy de. *El goce y la crueldad*. Buenos Aires: Editorial de Ediciones Selectas, 1968.

Meeks, Wayne. *The origins of Christian morality*. Connecticut: Yale University Press, 1993.

Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación Vol. I*. Trad. de Rafael-José Díaz Fernández y Ma. Montserrat Armas Concepción. Barcelona: Gredos, 2014.

_____, *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Trad. de Pilar López de Santa María. Madrid: Siglo XXI, 2007.

Teresa de Jesús. *Libro de la vida*. Madrid: Editorial Castalia, 2001.

REVISTA DE FILOSOFÍA
CUADERNOS DE PESIMISMO

**NÚMERO 1 | 2022 | 150-162**
**Recibido: 15-10-21| Aceptado: 17-01-22**

# WALTER BENJAMIN, PROGRESO, REVOLUCIÓN, MEMORIA: CÓMO "ORGANIZAR EL PESIMISMO"

## WALTER BENJAMIN, PROGRES, REVOLUTION, MEMORY: HOW TO "ORGANIZE THE PESSIMISM"

*Gabriella Bianco*
UNESCO Red Internacional de Mujeres Filósofas, Argentina

**Resumen**

Benjamin, intelectual utópico, reivindica la realización de la revolución dentro de la sociedad, que precede la era mesiánica libre de toda dominación. Lo que le distingue es su énfasis en la historia como lugar de redención, impensable sin la revolución, paradójica, pero capaz de transformar las condiciones de existencia de las masas. El imperativo de la cultura judía en recordar sufrimientos del pasado se convierte en el imperativo marxista de redimir el presente, asegurando el restablecimiento de la verdad y la justicia. La filosofía pesimista de Benjamin se encuentra en su visión del futuro europeo: "Pesimismo en toda la línea. [...] Desconfianza respecto al destino de la literatura, desconfianza respecto al destino de la libertad, desconfianza respecto al destino del hombre europeo, pero, sobre todo, desconfianza respecto al entendimiento entre clases, entre pueblos, entre individuos" (Benjamin 1971 312). En la "melancolía revolucionaria" de Benjamin, su pesimismo se expresa en el temor acerca del éxito de la lucha emancipadora (Bensaïd 1997 244–258) y sin embargo vislumbramos en ella la tarea revolucionaria que realiza el presente. (Benjamin 1977 1245). Proclamando la emancipación de las clases oprimidas y concibiendo la historia como una crítica de la opresión desde el punto de vista de las víctimas, su llamamiento confiere a su proyecto político–filosófico un alcance universal, pues concierne a toda la humanidad. Memoria es la memoria social e histórica, condensada y posibilitada por esos destellos de luz —las revoluciones—, en las que brilla la imagen de una humanidad liberada.

**Palabras clave:** progreso, revolución, memoria, pesimismo

**Abstract**

Benjamin, a utopian intellectual, claims the realization of revolution within society, which precedes a messianic era free from all domination. In fact, what sets him apart is his specific emphasis on history as a place of redemption, unthinkable without revolution. A paradoxical revolution, but a revolution capable of transforming the conditions of existence of the masses. The imperative of the Jewish culture to remember past sufferings becomes the Marxist imperative to redeem the present, ensuring the reestablishment of truth and justice. Benjamin' s pessimistic philosophy can be found in his vision of the future of Europe: "Pessimism all along the line. […] Distrust regarding the destiny of literature, distrust regarding the destiny of freedom, distrust regarding the destiny of European man, but, above all, distrust regarding the understanding between classes, between peoples, between individuals" (Benjamin 1971 312). In proclaiming the emancipation of the oppressed classes and in conceiving history as a critique of oppression from the point of view of the victims, his call gives his political and philosophical project a universal extent, since it concerns the whole mankind. Memory is social and historical memory, condensed and made possible by those flashes of light that are revolutions, in which the image of a liberated mankind shines.

**Key Words:** Progress, Revolution, Memory, Pessimism

*Pesimismo en toda la línea. Sí, por cierto, y totalmente. Desconfianza en cuanto al destino de la literatura, desconfianza en cuanto al destino de la libertad, desconfianza en cuanto al destino del hombre europeo, pero, sobre todo, desconfianza ante el entendimiento entre las clases, entre los pueblos, entre los individuos.*

(Benjamin 1971 312)[1]

## Introducción. Pesimismo en toda la línea

A través de los nudos cruciales de su pensamiento —la recuperación de la tradición, la dialéctica entre memoria y olvido, el debate sobre el sionismo, la posibilidad de salvar el pasado a través del mesianismo de su pensamiento y su adhesión herética a la tradición marxista — Walter Benjamin se identifica con quien queda en el umbral – en una situación de exilio en el exilio, espectador y caminante de *weglose Gelände*, de caminos sin salida y sin indicaciones. (1978). Sin embargo, esta no es una confesión de nihilismo, es más bien la manera de Benjamin de recorrer el desierto, experiencia esencial para la existencia de cada judío y de cada hombre, ese desierto que se identifica con el empobrecimiento de la experiencia del hombre contemporáneo. De hecho, en su ensayo sobre Baudelaire, un año antes de morir, escribe: "Para los que no pueden hacer más ninguna experiencia, no hay consuelo" (Benjamin 2009a).

En la imagen del intelectual aislado que ofrece Benjamin en el exilio, según lo que él mismo declara: "(Los intelectuales) obran menos por conciencia de clase que por la conciencia de su soledad" (Benjamin 2009a), él asume su propio aislamiento y al mismo tiempo la imagen del escritor obrero versus el trabajador soldado del fascismo y del futurismo. En aquel contexto histórico, Benjamín asigna al intelectual revolucionario la tarea de explicar al proletariado, la naturaleza exacta

---

1 Cuando, en septiembre de 1940, la policía española niega el visado de entrada al grupo de refugiados, que, con él y como él, intentan cruzar la frontera, aduciendo ordenes de no otorgar tal permiso a quienes disponen de un pasaporte sin nacionalidad, el grupo tendrá que pasar la noche en un hotel, para ser devuelto a Francia el día siguiente. Walter Benjamin decide suicidarse, sin embargo, esto no fue por impulso irreflexivo. Desde hacía años la tentación del suicidio le acompañaba, según consta en sus diarios de 1931-1933. La vida le había infligido incesantes jaques: fracaso universitario, separación matrimonial, precariedad económica, incomprensión intelectual, acoso del nazismo, exilio, como si un hado maléfico —el jorobadito— le persiguiera, que alcanzan su clímax en la negación del visado de entrada a España. Ante la perspectiva de caer en mano de los nazis, enfermo y exhausto física y anímicamente, Benjamin toma la extrema decisión. El agotamiento —físico y moral—, así como el temor a ser detenido por la Gestapo, son las causas que finalmente ya no podían impedir el jaque mate y le abocarían a abandonar la vida mediante una sobredosis de morfina. Si el gesto fue una lúcida determinación personal, bien puede decirse, parafraseando a Artaud respecto de Van Gogh, que Benjamin fue un suicidado de la sociedad. Así terminó su vida permanentemente jugada en el riesgo y la precariedad impuestos por los tiempos, en ese paisaje desértico en que se había vuelto Europa, según lo que el mismo Benjamin había escrito al amigo Gershom Scholem, hasta el gesto final de quitarse la vida en la frontera franco-española de Port Bou en 1940. A todas sus preguntas sobre el presente, había intentado dar una respuesta —como historiador y crítico de su propio tiempo— su predecesor Heinrich Heine, una figura de la crisis y del exilio, como él —que Benjamin había caracterizado como quien había fijado su propia mirada sobre el presente dándole las espaldas: Es la mirada del profeta —había escrito — que ve su propio tiempo mucho mejor que esos contemporáneos que miran a sus tiempos desde el presente.

Había escrito, en su CORRESPONDENCIA secreta con Gretel Karplus Adorno, entre él, Detlef y ella, Felicitas:

> DETLEF: Ser privado no solo de las personas, sino también de los libros y, finalmente, en los peores momentos, también de la naturaleza. Acostarse todas las noches antes de las 9, caminar los mismos caminos de la misma manera todos los días, donde estar seguro de antemano de no conocer a nadie, tener los mismos pensamientos oscuros para el futuro todos los días, estas son circunstancias que, por ser muy sólidas en su lógica interna, [...] deberían llevarme a una crisis grave. Lo más extraño es que las circunstancias que deberían tranquilizarme - me refiero al trabajo - aumentan la crisis. (Correspondencia entre Walter Benjamin y Gretel Adorno, Detlef y Felicitas)

de su condición social y de alienación y evitar así que se entregue al nazismo.

Desde un enfoque crítico de la historia, Benjamin expresa una visión pesimista del porvenir europeo, anticipando con rara agudeza las catástrofes que esperaban a Europa, perfectamente resumidas en la frase irónica sobre la "confianza ilimitada" de los partidos burgueses y la socialdemocracia. El objetivo de Benjamin es radicalizar la oposición entre el marxismo y las filosofías burgueses de la historia, profundizando el contenido crítico y el potencial revolucionario del marxismo. Único entre todos los pensadores y dirigentes marxistas de entonces, Benjamin, el más pesimista de todos, tiene la premonición de los desastres que puede producir una civilización industrial/burguesa en crisis.

Benjamin desarrolla una filosofía de la historia según tres vertientes muy distintas: el romanticismo alemán, el mesianismo judío y el marxismo, no como combinación o "síntesis" de estas tres perspectivas, sino desde una original y pesimista concepción de la historia. Él es un crítico revolucionario de la filosofía del progreso, un adversario marxista del "progresismo", un nostálgico del pasado que sueña con el futuro. Sin embargo, Benjamin no quiere implementar un sistema filosófico: toda su reflexión toma la forma del ensayo o del fragmento, cuando no de la cita pura y simple, de pasajes arrancados de su contexto, puestos al servicio de su propio planteamiento. Toda tentativa de sistematización es, por lo tanto, problemática e incierta.

Para comprender el movimiento de su pensamiento hay que considerar la continuidad de algunos términos esenciales y los distintos giros y rupturas que marcan su trayectoria intelectual y política, hacia una nueva comprensión de la historia humana, con una visión de conjunto que ilumina sus escritos desde el interior. Para entender a Walter Benjamin, hay que evitar dos errores: el primero consiste en disociar, mediante una operación de corte epistemológico, la obra "idealista" y teológica de juventud, de la "materialista" y revolucionaria de su madurez; el segundo contempla su obra como un todo homogéneo y no tiene en cuenta para nada la profunda convulsión que implica, hacia mediados de la década de los 20, su descubrimiento del marxismo.

A partir de 1924, cuando lee la *Historia y Conciencia de Clase* de Lukács —y descubre el comunismo a través de la visión de Asja Lacis— el marxismo se convertirá gradualmente en un elemento–clave de su concepción de la historia. Aun en 1929, Benjamin se refiere al ensayo de Lukács como a uno de los raros libros que siguen vivos y actuales: La obra más acabada de la literatura marxista. Su singularidad se basa en la seguridad con la que él aprehendió por un lado la situación crítica de la lucha de clases en la situación crítica de la filosofía, y por otro, la revolución, ya concretamente madura, como la precondición absoluta, es decir, el cumplimiento y realización del conocimiento teórico (*cf.* 1977 III:171).

De hecho, a fines de la década del 30, Alemania se había vuelto en un torrente que arrastraba siglos de historia: la rápida industrialización de fines del siglo XIX —sumado a los golpes asestados por la derrota sufrida en la guerra, la caída de la monarquía y la corrosión social desatada por la crisis política, económica y financiera— condicionaban la suerte de la endeble República de Weimar. La miseria económica —lejos de acentuar la oposición anticapitalista en favor de los partidos socialista y comunista—, esmerilaba la esperanza y exacerbaba la intolerancia, en favor del sometimiento, la uniformidad y la búsqueda de un líder fuerte.

Frente a estos peligros concretos, Benjamin rechaza el optimismo de los partidos burgueses y de la socialdemocracia, cuyo programa político no es más que "un mal poema de primavera". Contra ese "optimismo sin consciencia", ese optimismo de los diletantes, inspirado en la ideología del progreso lineal, él descubre en el pesimismo el punto de convergencia efectivo entre surrealismo y comunismo, como lo demuestra su artículo de 1929, que testimonia su interés en el surrealismo

(1971).

De hecho, André Breton en el Segundo Manifiesto del Surrealismo (1930) expuso, con todas sus consecuencias: "totalmente, sin reservas, nuestra adhesión al principio del materialismo histórico", afirmando la afinidad entre el surrealismo y el pensamiento marxista: "el surrealismo se considera ligado indisolublemente, como consecuencia de las afinidades antes señaladas, a la trayectoria del pensamiento marxista, y sólo a esa trayectoria" (*ibid.*). Bretón declara abiertamente la adhesión al método de Marx y a la idea revolucionaria de que la ética sea la estética del futuro. Que la ética norme esa parte decisiva de las relaciones sociales en las que la estética sea explicable como base y producto de la lucha permanente por la igualdad entre los seres humanos y la justicia social sea "deseable, posible y realizable" (*ibid.*).

Ver en el Movimiento surrealista una contribución en la definición de una estética marxista y manifestación moderna del romanticismo revolucionario, significa para Benjamin, convenir que no se trata de un sentimiento contemplativo, sino de un pesimismo activo y organizado, dirigido hacia el objetivo de impedir, por todos los medios posibles, el advenimiento del fascismo. La filosofía pesimista de la historia de Benjamin se manifiesta de manera particularmente aguda en su visión del porvenir europeo: pesimismo en toda la línea. Sí, por cierto, y totalmente. Desconfianza en cuanto al destino de la literatura, desconfianza en cuanto al destino de la libertad, desconfianza en cuanto al destino del hombre europeo, pero, sobre todo, desconfianza ante el entendimiento entre las clases, entre los pueblos, entre los individuos (1971 312).

Benjamin toma prestado el concepto de "organización del pesimismo" de una obra *La Revolución y los intelectuales*, del comunista disidente Pierre Naville (1976). Miembro del grupo surrealista, Naville se había comprometido en el partido comunista francés. Para Pierre Naville el pesimismo, que constituye "la fuente del método revolucionario de Marx", es el único medio de "escapar a los fallos y decepciones de una época de compromiso", sin embargo, su apología apasionada del pesimismo era poco representada en la cultura política del comunismo francés de aquella época. De hecho, Pierre Naville, en 1928 iba a ser excluido del Partido, mientras su anti–optimismo lo llevará a las filas de la oposición comunista trotskista, de la que llegará a ser uno de los principales dirigentes.

Benjamin, rechazando el "grosero optimismo" de Herbert Spencer, que califica de "cerebro monstruosamente estrecho" — o de Anatole France, cuyas "insoportables bromas" no soporta, llega a la determinación que "la organización del pesimismo es la única consigna que nos impide fracasar" (*Id.* 76–77). Contrariamente al marxismo evolucionista vulgar, Benjamin no concibe la revolución como resultado "natural" o "inevitable" del progreso económico y técnico —o de la "contradicción entre fuerzas y relaciones de producción"—, sino como interrupción de una evolución histórica que lleva a la catástrofe. Justamente por eso, porque percibe este peligro catastrófico, Benjamin se define, en su artículo sobre el surrealismo de 1929, pesimista, de un pesimismo revolucionario que no tiene nada que ver con la resignación fatalista, y menos aún con el pesimismo alemán, conservador y reaccionario de Carl Schmitt, Oswald Spengler y Moeller van der Bruck.

En Benjamin el pesimismo está al servicio de la emancipación de las clases oprimidas. En su "melancolia revolucionaria", la elección "proletaria" de Benjamin no implica la confianza en el futuro del socialismo, ni optimismo sobre el comportamiento de la clase trabajadora, sino es una verdadera "apuesta" sobre la posibilidad de la lucha emancipadora. Su preocupación no es el "declive" de las élites, o de la nación, sino las amenazas que se ciernen sobre la humanidad con el progreso técnico y económico promovido por el capitalismo. La concepción lineal del tiempo no es entonces sólo

un problema de teoría, sino un indicador de la sumisión a la lectura mecanicista del progreso.

## La crítica de la teoría del progreso. Tesis sobre el concepto de historia

*La transformación radical de la sociedad y el fin de la explotación,*
*"no son una aceleración del progreso, sino un salto fuera de él".*

(Horkheimer 1980 341–342)

La formulación más sorprendente y radical de la filosofía de la historia — marxista y mesiánica — de Walter Benjamín se encuentra en las "Tesis sobre el concepto de historia" de 1940, uno de los documentos más importantes del pensamiento revolucionario después de las *Tesis sobre Feuerbach* de 1845. La crítica que Benjamin formula contra el historicismo se inspira en la filosofía marxista de la historia, pero tiene también un origen nietzscheano. En una de sus obras de juventud, *De la utilidad y de los prejuicios de la historia para la vida de 1873*, citada en la Tesis XII, Nietzsche ridiculiza la "admiración ingenua del éxito" de los historiadores, su "idolatría hacia lo factual" y su tendencia a inclinarse ante el poder de la historia (81, 83, 84), por lo tanto, la verdadera virtud consiste en levantarse contra la tiranía de la realidad y nadar contra la corriente histórica: "La historia es útil cuando sirve a la vida y a la acción" (*Id.* 3, 5).

A finales del siglo XVIII la civilización occidental se había definido a sí misma a través del ideal del progreso. El siglo de las luces —gracias al movimiento de la razón— prometía que la ciencia y la técnica no dejarían de avanzar, que los asuntos comunes se tratarían con mayor responsabilidad y que los individuos conocerían en su vida personal una libertad sin precedentes y libre de explotación. Pero no fue eso lo que ocurrió: en la difusión de las ideologías totalitarias, en la emergencia de nuevos sistemas de dominación y desigualdad, las democracias acarrearon burocracias invasivas y capitales especulativos supranacionales, que parasitaron y paralizaron el cuerpo social, en la pérdida real de democracia para los estados y para las clases menos favorecidas.

A la luz de la experiencia del ascenso de los nuevos desafíos políticos nacidos de una coyuntura en que la derrota se abate sobre la socialdemocracia, Benjamin revisa nociones que han sido caras para la tradición socialista. La crítica de la teoría del progreso — como la teoría del conocimiento — es por lo tanto significativa y fundamental y constituye el suelo teórico de las reflexiones de Benjamin. Como él señala, la gran derrota de la izquierda frente al fascismo ha sido la de combatirlo en nombre del progreso: "La fortuna de éste (del fascismo) proviene desde hace bastante del hecho de que sus adversarios lo combaten en nombre del progreso como ley histórica" (1974 37).

Es sobre todo en el *Libro de los Pasajes* y en diferentes textos de los años 1936–40 que Benjamin desarrolla su visión de la historia, apartándose, cada vez con mayor radicalidad, de las "ilusiones del progreso" hegemónicas dentro del pensamiento de izquierda alemán y europeo. En un artículo publicado en 1937 en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, la revista de la Escuela de Fráncfort, ya exiliada en USA, dedicado al historiador y coleccionista Eduard Fuchs, Benjamin arremete contra el marxismo socialdemócrata, mezcla de positivismo, de evolucionismo darwinista y de culto al progreso: "No podía ver en la evolución de la técnica más que el progreso de las ciencias naturales y no la regresión social […] Las energías que la técnica desarrolla más allá de ese umbral son destructivas" (Benjamin 1988 45-49).

Desde esta perspectiva, la idea de progreso y la ideología del trabajo propiciada por la socialdemocracia, ha inficionado la potencialidad crítica del marxismo y de los marxistas, su capacidad para rebelarse ante el sometimiento a la técnica y para advertir los efectos brutales que la sujeción a la lógica

capitalista de la producción tiene, no sólo sobre la naturaleza sino sobre la vida misma de los hombres. Escribe en la tesis XI:

> Tal concepción del trabajo, característica de un marxismo vulgar, apenas se detiene a preguntarse cómo sirven los productos de ese trabajo a los trabajadores cuando éstos no pueden disponer de ellos. Sólo quiere considerar los progresos del dominio sobre la naturaleza y se desentiende de los retrocesos de la sociedad. Así muestra los rasgos tecnocráticos que aparecen posteriormente en el fascismo.

El viento del progresismo no ha cesado de vencer y es cada vez más fuerte en su embate, todos los mundos de la vida se hallan subsumidos bajo la lógica del capital y del conformismo.

El objetivo de Benjamin es radicalizar la oposición entre marxismo y las filosofías burguesas de la historia, agudizar su contenido crítico y profundizar su potencial revolucionario. Es en este espíritu que él define el objetivo del proyecto de los "Pasajes Parisinos": "Se puede considerar también como fin metodológicamente buscado en este trabajo, la posibilidad de un materialismo histórico que aniquile en sí mismo la idea de progreso. Es justamente oponiéndose a los hábitos del pensamiento burgués como el materialismo encuentra sus fuentes" (1984 574). Un programa así, no implicaba ningún revisionismo sino más bien, como lo había intentado Karl Korsch en su libro sobre Karl Marx de 1938, representaba una vuelta al Marx originario y ofrecía un apoyo a su interpretación heterodoxa de los orígenes del marxismo, ahí donde Korsch afirma: "Así, en la teoría del movimiento obrero moderno también, hay una buena parte de la 'desilusión' que, después de la gran Revolución Francesa, fue proclamada por los primero teóricos de la contrarrevolución y enseguida por los románticos alemanes y que, gracias a Hegel, tuvo una fuerte influencia sobre Marx" (*Id.* 820). Benjamin era consciente de que esta lectura del marxismo hundía sus raíces en la crítica romántica de la civilización industrial.

Sin embargo, el aspecto del marxismo que más interesa a Benjamin y que va a iluminar su visión del proceso histórico, es la lucha de clases. Esta articulación se manifiesta por primera vez en el libro "Sentido Único", escrito entre 1923 y 1926, donde encontramos, bajo el título "Aviso de incendio", esta premonición histórica de las amenazas del progreso: si el derrocamiento de la burguesía por el proletariado "no se cumple antes de un momento casi calculable de la evolución técnica y científica, todo está perdido. Hay que cortar la mecha prendida antes de que la chispa alcance la dinamita" (Benjamin 1988 205–206). La creencia en el progreso ha sido letal para los marxistas, los ha subordinado a la idea de que el trabajo constituye la fuente de la emancipación, sin advertir los efectos de la técnica y del trabajo alienado sobre la vida del proletario y sobre la naturaleza.

A la manera de la disposición brechtiana, Benjamín denuncia la conformidad resignada que la idea de progreso promueve. Aunque Marx y Engels apostaban a la conjunción entre ilustración científica y voluntad revolucionaria, lo que Benjamín observa es que la promesa del desarrollo técnico opacó la posibilidad de crítica de la permanencia de la explotación. Por eso, Benjamin no comparte la visión de Marx respecto del progreso y hace un balance distinto: la integración de los obreros a la ideología del progreso se ha realizado sin que éstos fueran capaces de advertir su contracara, ya que el desarrollo del capitalismo preparó a la vez las condiciones de explotación de la clase obrera y las condiciones que posibilitarían su abolición.

En la tesis XI del documento sobre el concepto de historia denominado "Tesis de filosofía de la historia", Benjamin señala con crudeza: "Vicio secreto de la socialdemocracia desde su origen, el conformismo no afecta sólo su táctica política sino también sus tácticas económicas. […] Nada ha corrompido más al movimiento obrero alemán que la convicción de nadar a favor de la corriente"

(Tesis XI). Desde este punto de vista, Benjamin es acusador y certero: la socialdemocracia borra el pasado de la clase obrera, apaga el nombre de Blanqui, —una de las referencias políticas de Benjamin— y de esa manera corta el nervio principal de su fuerza revolucionaria y su voluntad de sacrificio.

El odio de clase, la voluntad de sacrificio de generaciones de oprimidos no son sólo metáforas, sino la convocatoria desesperada para hacer saltar el *continuum* de la historia, un asalto a los relojes que marcan el tiempo capitalista de la producción, si la revolución ha de "hacer saltar los cuadrantes de los relojes", que marcan el tiempo de la historia. Como pensador de la ruptura y de la crisis, Benjamin da una señal de alerta: "mientras la idea de *continuum* arrasa con todo, el *discontinuum* es fundamento de una autentica tradición" (1977b 1249). Hay que interrumpir el *continuum* histórico, activar el freno de la historia, para evitar esa catástrofe que los hombres llaman progreso.

Hay que hacer entonces una crítica radical a la representación de la historia que define el pasado como un tiempo homogéneo: la historia es para Benjamin un *Jetztzeit*, un tiempo–ahora. En el presente como *Jetztzeit* filtra ese pasado, que nos reclama el futuro. En las "Tesis de filosofía de la historia", contra todo pensamiento historicista, Benjamín subraya la necesidad de frenar la infernal aceleración impuesta por el tiempo en la época moderna.

Los únicos momentos de libertad—afirma Benjamin—son interrupciones, discontinuidades, cuando los oprimidos se sublevan e intentan autoemanciparse, en una apuesta que no es solamente teórica, sino práctica. En esta lógica, el *kairos* —preñado de oportunidades estratégicas— como confluencia y combate emancipatorio es hoy. El tiempo del ahora, modelo del tiempo mesiánico, es la prodigiosa cifra de la historia entera de la humanidad. La reflexión y la práctica revolucionaria pertenecen al aquí y al ahora... (*jetzt, Brüder, zur Sonne, ¡zur Freiheit!)* ¡Hermanos, hacia el sol, hacia la libertad! (Himno del Partido socialdemócrata).

## Historia y revolución

*La revolución es un salto dialectico tal como la concibió Marx.*

(Benjamin Tesis XIV)

*Los marxistas no combaten la explotación,*
*la opresión y la violencia contra los seres humanos*
*y la injusticia siempre a mayor escala,*
*por promover el desarrollo de las fuerzas productivas*
*o de un proyecto histórico indefinido. […]*
*Combaten la explotación, la opresión, la injusticia*
*y la alienación en cuanto condiciones inhumanas, indignas.*
*Ésos son un fundamento y una razón suficiente.*

(Mandel 1991 194–221)

Lo que distingue a Benjamin es su específico énfasis en la historia como un lugar de redención, impensable sin la revolución. Si en el tiempo presente están dispersas las astillas de un tiempo mesiánico, la iluminación esperada no es otra cosa que la de la revolución. Una revolución paradojal, pero una revolución capaz de transformar las condiciones de existencia de las masas. Durante el debate sobre el quinto centenario, Eduardo Galeano llamó "a la celebración de los vencidos, y no de los vencedores". En Benjamin la palabra "vencedor" hace referencia a la "guerra de clases" en la que uno de los campos "no ha cesado de ganar" (Tesis VII) sobre los oprimidos — desde

Espartaco, el gladiador rebelde, hasta el grupo Spartacus de Rosa Luxemburgo, y desde el Imperio romano hasta el Tercer Imperio Nazi. Ver la historia como una sucesión gloriosa de grandes hechos políticos y militares les confiere el estatus de "herederos" de la historia pasada. El historicismo se identifica entonces empáticamente (*Einfühlung*) con las clases dominantes y participa de "ese cortejo triunfal en el que los amos de hoy marchan sobre los cuerpos de los vencidos de hoy" (*Ibid.*).

El derecho del vencido — de todos los vencidos — es lo que hace falta rescatar. La exigencia fundamental de Benjamin es entonces la de escribir la historia "a contrapelo", es decir, desde el punto de vista de los vencidos — en contra de la tradición conformista del historicismo alemán cuyos partidarios entran siempre "en empatía con el vencedor" (*Ibid.*). "La tradición de los oprimidos — subraya Benjamin en la Tesis VIII de la Filosofía de la historia — nos enseña que el 'estado de excepción' en el cual vivimos, es la regla. Asombrarse que estas cosas sigan existiendo — en el siglo XX como en el XXI — no tiene nada de filosófico" (*Ibid.*).

Esto nos permite situar al fascismo en la continuidad del cortejo de los vencedores, representación de la barbarie recurrente de los poderosos; esto hace que el fascismo no sea el vestigio del pasado, sino está íntimamente ligado con la sociedad capitalista contemporánea. ¿Cómo interrumpir el fatal avance del fascismo, como interrumpir el avance de un progreso que no se presenta como automático y continuo, ni como adelantamiento de la felicidad de los pueblos, ni como resultado inevitable de la evolución social y del progreso económico, técnico y científico?

La única respuesta a este fatal avance es la revolución: Marx dijo — escribe Benjamin en las notas preparatorias de la Filosofía de la historia — que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero tal vez las cosas se presenten de muy distinta manera. Puede ser que las revoluciones sean el acto por el cual la humanidad que viaja en ese tren aplica los frenos de emergencia (*cf.* Benjamin 1977 1232).

Si no detenemos su carrera vertiginosa, nos precipitaremos en el desastre, el choque o el abismo. De esta manera, la transformación radical de la sociedad y el fin de la explotación, que la revolución prepara, "no son una aceleración del progreso, sino un salto fuera de él" (*Ibid.*.).

Benjamin dice no a las formas de dominación de la era de los totalitarismos y de los genocidios y apuesta a las luchas emancipadoras, contra el progreso no como una forma más de la dominación, sino como abolición de toda *Herrschaft,* de toda *Unterdrückung*, de toda opresión de un ser humano sobre otro y de una clase sobre otra.

Así, la perplejidad que suscita la imagen del tren que se precipita, en su carrera descontrolada hacia el abismo, activa el potencial revolucionario y desafía el conformismo. Estas poderosas imágenes pueden y deben acelerar la toma de conciencia de que otros mundos son posibles. Los demócratas rebeldes de hoy expresan — en sus luchas aun no coordinadas — en la rebeldía en la forma que tome, ese anticonformismo, que puede cambiar la realidad y reescribir la historia.

## Política cultural y redención

*Solo a la humanidad redimida pertenece enteramente su pasado.*

(Benjamin Tesis III)

Si ni siquiera la tradición queda al reparo de la barbarie de los tiempos, se impone la redención de un pasado que nos permita redimirlo y asegurar el futuro. Nada ha sido redimido, por eso seguimos hablando de la historia: la tarea no es precisamente de historiar, la de crear secuencias y cronologías,

etapas y periodos que se suceden unos a otros. La tarea fundamental es la de lograr consumar la justicia; mientras ésta no acontezca no habrá presente, sólo hay pasado. Es decir, el pasado está presente, las víctimas están aún vivas, dolientes. Esto imposibilita que la historia se trasforme en una auténtica instancia de redención. Sin embargo, el pasado dice cosas que interesan el futuro.

En este camino, el pasaje del tratado metafísico al escrito de combate en el campo de la política cultural parece cumplirse cuando Benjamin lo caracteriza, en el prólogo a su ensayo sobre la obra de arte, como "la formulación de las exigencias revolucionarias en la política del arte" (1973a). ¿Cómo se articulan estas exigencias con el materialismo histórico? Los escritos de Benjamin sobre el arte y la literatura solo pueden entenderse en relación con los intereses que lo animan, como romántico partidario del materialismo, como crítico de la filosofía del progreso, como nostálgico del pasado y también y, sobre todo, como pensador político y propulsor de la revolución. Desde este punto de vista, la definición de la tarea del intelectual que se le puede aplicar es la del intelectual que persigue la aniquilación dialéctica de las imágenes falsas, cuyas proyecciones constituyen el espacio social, en vista de 'organizar el pesimismo' (Naville 1965).

Si la historia, con Benjamin, es un documento más de la barbarie, toda la cultura lo es: ahora, no se trata de investigar el origen económico de la cultura, sino la expresión de la economía en la cultura que se encuentra en todas las manifestaciones vitales del siglo XIX, que Benjamin formula particularmente en "Los Pasajes". En el nexo entre economía y cultura, la contribución a la teoría del arte de Benjamin está profundamente relacionada con objetivos políticos. Es interesante recordarlo, según lo que declara Benjamin en el prólogo de "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica": "Los conceptos que introducimos por primera vez en la teoría del arte […] son utilizables para la formación de exigencias revolucionarias en la política artística" (1973a).

La constatación según la cual —en las circunstancias dictadas por las condiciones de producción moderna —, la obra de arte pierde su aura y deviene una mercadería reproductible, no hace que interpretar la producción de las mercaderías a través de una concepción estética materialista, que sirve para efectuar la superación entre la especulación ideal – como en la interpretación idealista, que es justamente la dimensión perdida — y la historiografía marxista. Benjamin indica en la cuestión del aura el nudo del arte burgués, en la que la idea del creador — producida en condiciones preindustriales — se expresa en una construcción ideal, que no está en condición de formular tesis revolucionarias, como se las entiende en el materialismo histórico.

Es entonces desde lo político que Benjamin se lanza a la búsqueda de los fragmentos de un pensamiento revolucionario que sólo subsiste en la fragmentariedad. Benjamin es un escritor de la crisis, pero no su apologista. La vida pública y cultural puede ser leída entonces como un texto literario, que la crítica eleva al rango de conocimiento teórico. Sin nunca apartarse de los nudos problemáticos de su pensamiento, Benjamin busca — utilizando metáforas y alegorías — convertir en literatura lo que es decididamente político, en la tentativa por hallar nombres a la cosa política, en tiempos en los cuales muchas de las formas efectivas de la política parecían destinadas a la extinción.

Una vez adoptada la disposición que interpreta la crítica como obligación cultural, enriquecida por su propia actitud política, Benjamin llega al combate vital en su totalidad. En esto —me parece— reside el carácter verdaderamente subversivo y la actualidad de Walter Benjamin, un pensamiento que no se deja asir, una escritura que siempre puede contradecirse y relanzar el pensamiento infinitamente (*cf.* Bianco 2012b 23–24).

## La chispa de la esperanza

*Cada instante debe estar listo a recoger la plenitud de la eternidad.*

(Rosenzweig 1982 267)

Benjamin, en la tesis VI de su "Filosofía de la historia", subraya la necesidad de que el materialismo histórico retenga con firmeza una imagen del pasado tal como ésta se impone al sujeto histórico en el momento del peligro. En el instante del peligro, cuando la imagen dialéctica "brilla como un relámpago", el historiador y el revolucionario deben saber captar ese momento único, esa oportunidad fugaz de salvamiento (*Rettung*), antes de que sea demasiado tarde (Benjamin 1977a 1242). Arrancar la tradición al conformismo que quiere apoderarse de ella, significa devolver a la historia su dimensión de subversión del orden establecido, haciendo "brillar en el pasado la chispa de la esperanza" (Benjamin Tesis VI), esa chispa que puede hacer saltar el polvorín contra el peligro supremo, el fascismo.

En la 'chispa de la esperanza', Benjamin trata evitar la falsificación del pasado y la transformación de las clases populares en instrumentos de las clases dominantes. En el momento del peligro representado por el fascismo, en una iluminación y constelación salvadora que, de improviso, vincula el presente al pasado, en la sombría noche del fascismo triunfante, Benjamin evoca la estrella de la esperanza, la "*Stern der Erlösung*" de Rosenzweig, y en ella la chispa del levantamiento revolucionario (1982).

La búsqueda del pasado no es sólo vuelta a la tradición o rememoración amorosa y apaciguada, sino remedio contra una actitud política inducida por la fe en el progreso; tomado por asalto en la irrupción violenta de la revolución —los experimentos en política significan revoluciones—, el pasado retorna como instancia emancipadora, un pasado que exige el pago de una deuda con las generaciones pasadas, de sus esfuerzos heroicos y revolucionarios, de sus sufrimientos para redimir, en un presente donde el trabajo ha sido degradado a simple técnica, a los individuos —sobre todo migrantes y precarios— están sometidos a implacables mecanismos sociales y considerados, en el tramonto de occidente en crisis, mano de obra sin derechos y sin futuro.

La conferencia de 1914 sobre "La vida de los estudiantes", presenta algunas de las principales líneas de fuerza y abre con el anuncio sorprendente de su filosofía mesiánica de la historia: confiada en lo infinito del tiempo, una cierta concepción de la historia solamente discierne el ritmo más o menos rápido según el cual hombres y épocas avanzan por la vía del progreso. De ahí el carácter incoherente, impreciso, de la exigencia dirigida al presente (1974 37).

Al tiempo vacío de la ideología moderna del progreso, se contrapone el "mesianismo", que está en el centro de la concepción romántica del tiempo y de la historia "en su estructura metafísica, como el reino mesiánico o la idea revolucionaria en el sentido de 1789" (*Ibid.*).

Adoptando la dialéctica materialista para su método, en el desarrollo y la politización de su pensamiento, que se manifestó en su colocación junto a Brecht, Benjamin ve en el camino revolucionario, lo que precede a una era mesiánica libre de toda dominación. En su crítica propugna una conciencia que le permite apuntar no a la simple realización de la revolución en el ámbito de la historia, sino a su realización mesiánica. De hecho, lo que lo distingue es su específico énfasis en la historia como un lugar de redención, impensable sin la revolución.

Si en el tiempo presente están dispersas las astillas de un tiempo mesiánico, la iluminación esperada no es otra cosa que la de la revolución. Una revolución paradojal, pero una revolución capaz de transformar las condiciones de existencia de las masas y revertir las tendencias autoritarias

de la sociedad alemana, como los demostrarían los hechos ocurridos entre 1933 y 1945, frente al bajo nivel de consistencia democrática del pensamiento político individual y colectivo. Años más tarde, Erich Fromm, en *El miedo a la libertad* ampliaría estos asuntos aplicándolos a la clase media, subrayando su anhelo de sumisión y al mismo tiempo, de dominación con respecto a los débiles (242–275).

Así, el imperativo de la cultura judía de recordar los sufrimientos pasados se convierte en el imperativo marxista de redimir el presente, a través de la revolución capaz de reintegrar los vencidos a la historia. En proclamar la emancipación de las clases oprimidas y en concebir la historia como crítica de la opresión desde el punto de vista de las víctimas, su llamado da a su proyecto político y filosófico un alcance universal, ya que concierne a la humanidad en su conjunto.

## El rol de la memoria

*El pasado trae consigo un índice secreto que lo remite a la redención.*

(Benjamin, Tesis II)

Si los que hoy hacen historia, son los herederos de los que han vencido, hay un destino fatal en esa historia instrumentada desde el poder. Por eso, no es casual que las clases dominantes tiendan a la desmemoria, mientras que los movimientos de derechos humanos combaten todo proceso de borrar el pasado, atestiguando que la memoria debe traducirse en el intento supremo por emanciparse del dominio del presente. De allí que el ejercicio de la memoria tiene en cuenta esa densidad del tiempo.

La memoria no sólo está relacionada con una cierta forma de la rememoración personal, en el caso de Benjamin muy al estilo de la memoria involuntaria de Proust, traída a cuenta a partir de las asociaciones libres que la fisura abierta repentinamente en el presente desencadena, sino que es memoria social e histórica, condensada y posibilitada por esos relámpagos de luz que son las revoluciones, en las que fulgura la imagen de la humanidad liberada.

Memoria que engendra la revolución como expectativa de redención del pasado, memoria a la vez personal y política, memoria fragmentaria de la infancia en Berlín, pero también memoria de clase. Así como la iluminación sustenta el vínculo con el pasado personal, con la experiencia evanescente, el pasado colectivo es cognoscible como relámpago e iluminación: La preocupación por salvar el pasado en el presente (…) transforma el presente, porque éste se revela como el cumplimiento posible de esa promesa anterior, una promesa que habría podido perderse para siempre y aun puede perderse si no se la descubre, inscripta en las líneas de lo actual (*cf*. Gagnabin 16).

La cuestión del tiempo es entonces un tema central en la producción teórica de Benjamin, un tiempo que no es vacío sino denso, con tramas diferenciales, marcado por la experiencia y los avatares de la memoria.

¿Cuál es el papel que jugó el materialismo en el proceso histórico? Quien se propuso pasar el cepillo a terciopelo de la historia, contradice la lógica de la linealidad histórica: si el tiempo está marcado por los acontecimientos, se desvanece y condensa, también la cadena de la memoria es todo menos homogénea y secuencial. No cualquier pasado puede advenir, sino sólo aquel en el que el presente se reconozca. Esa memoria que adviene por iluminación y asalto corta a la vez las cadenas de la continuidad historicista y las que nos ligan al automatismo del tiempo de la reproducción capitalista, tiempo homogeneizado y secuenciado, tiempo orientado hacia el futuro,

marcado por la creencia en el progreso. De allí el horror benjaminiano ante la idea de progreso y de tiempo lineal.

Benjamin emprende heroicamente un proyecto político —en un llamado auténticamente redentor y mesiánico de la historia—, sosteniendo la idea de la intensa interacción existente entre el pasado y el presente y el impulso presente en la idea no totalizadora de campos de fuerza históricos usados como fértiles metáforas, asociadas a la imagen de constelaciones, que sugieren el inter–juego dinámico de atracciones y aversiones, que no tienen un principio generador primario, ni un denominador común, ni una esencia inherente, pero útiles para comprender la situación moderna y hasta posmoderna.

En las fluctuaciones del pensamiento de Benjamin, en sus indicaciones acerca del arte y de la política hacia las "Tesis de filosofía de la historia", acerca de la expectativa en una revolución al límite de lo paradojal, que cambia la lógica del progreso y lejos de acelerar el pulso de la historia, interrumpe un ciclo hacia el porvenir progresivo e impide el retroceso hacia la barbarie —el tren de la historia rueda hacia el abismo y la revolución es la interrupción de ese viaje hacia la catástrofe—, estamos siempre amenazados por la barbarie, la catástrofe nos circunda, nos rodea permanentemente y el pasado relampaguea en un presente sin memoria. Si la humanidad le permite al tren seguir su camino, nos precipitaremos en el desastre o el abismo.

A diferencia de la tradición ilustrada, que ubica la importancia de la historia en el futuro, Benjamin plantea que es el pasado la huella que nos revela el presente. Bajo la influencia de la cábala judía y del materialismo histórico, Benjamin emprende una crítica a la modernidad y a su ruptura con la totalidad, desde el rechazo de nuestra época en lo mítico y lo religioso; al ocultar los fundamentos teológicos de las ideologías, él considera que lo moderno es el motor de la falsa conciencia. ¿Qué hacer entonces con esta ruptura con la totalidad, que no es, naturalmente, la única que puede leerse en Benjamin? En Benjamin hay nostalgia de la totalidad, al mismo tiempo que está siendo erosionada en la dimensión estética y en el mundo de la experiencia.

Benjamin es entonces un pensador político, el portador de un programa de socavamiento del orden establecido, el crítico más convencido de las creencias de la burguesía. Al mismo tiempo, el historiador Benjamin aspira, con "Dirección única", que inicia el ciclo materialista que se concluye con "Los Pasajes", a delinear una nueva teoría de la historia, asumiendo la tarea, como el Mesías al fin de los tiempos, de conferir al mundo su verdadera significación, ya que en los individuos y las colectividades hay una fuerza que tiende a preservarse en su ser y que espera para saltar hacia su radical concreción, en el marco de la apertura a la libertad en la forma de la reproducción social.

Desde este punto de vista, que se trate del pasado o del futuro, la apertura de la historia de Benjamín es inseparable de una óptica ética, social, política y mesiánica, aunque el porvenir de ese combate sea incierto e imprevisible. En el fondo del pesimismo de Benjamin brilla la idea rebelde que figura en el "Libro de los pasajes", y que encuentra su confirmación en las "Tesis": si es que a los hombres de la modernidad y de los tiempos venideros solo los esperan "penas eternas y siempre nuevas", sin embargo, en cada generación hay una fuerza mesiánica acompañada de una esperanza de utopía. "Es preciso — escribe en las notas preparatorias de las "Tesis" — devolver al concepto de sociedad sin clases su verdadero rostro mesiánico y hacerlo en el interés mismo de la política revolucionaria del proletariado" (Benjamin 1977b).

En el horizonte insuperable de la historia, la defensa de la naturaleza debe acompañar la emancipación humana, en la recuperación de esos valores humanistas y utópicos que nos permita no sucumbir frente a la dominación y explotación — ya no abstracta, sino bien identificable en el capital especulativo internacional, la mercancía y los aparatos burocráticos, en la perdida de los

valores humanos y sociales de convivencia civil.

En el mundo capitalista globalizado peligrosamente en crisis, se impone un cambio de paradigma de civilización, que — basada en la concepción de la necesidad de liberación de las clases oprimidas —, nos obliga a repensar la emancipación social y la supresión de la dominación desde el punto de vista de la multiplicidad de los sujetos colectivos e individuales, en un enfoque universalista que involucra a la entera comunidad humana.

## Referencias bibliograficas


Brown, Ron. *El arte del suicidio.* Trad. Magalì Martínez Solimán. Madrid: Editorial Síntesis, S.A., 2001.

Benjamin, Walter. "La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica (1935)", *Discursos interrumpidos I,* Madrid: Taurus, 1973a.

_____, "*Eduard Fuchs, collectionneur et historien*, trad. cast. "*Fuchs*", en, *Discursos interrumpidos I*, Madrid : Taurus, 1973b.

_____, "La vie des étudiants (1915)", *Mythe et violence*, Paris: Lettres Nouvelles, 1971, traducción castellana: *La vida de los estudiantes,* en, *Reflexiones sobre niños, juguetes, libros infantiles, jóvenes y educación*, Buenos Aires: Nueva visión, 1974.

_____, "Passagenwerk", *Gesammelte Schriften, v. 2*, Frankfurt: Suhrkamp, 1977a.

_____, "Notas introductorias", *Gesammelte Schriften*, v.1,3, Frankfurt: Suhrkamp, 1977b.

_____, "Le surréalisme, Le dernier instantané de l'intelligence européenne (1929)"*,* en, *Mythe et violence*, Paris: Lettres Nouvelles, 1971, traducción castellana : "El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea", *Iluminación I, Imaginación y sociedad*, Madrid: Taurus, 1980.

_____,*Sens unique,* Paris: Lettre Nouvelle/Maurice Nadeau, 1978, traducción castellana: *Dirección única*, Madrid: Alfaguara, 1988.

_____, "Tiedemann, R. *Das Passagenwerk*", en *Gesammelte Schriften*, v. 5, Paperback, 1984.

_____, "Sobre algunos motivos en Baudelaire", *Obras, I, 2, 258–259*, Madrid: Abada, 2009a.

_____, "Sobre el lugar social del escritor francés", *Obras, II, 2, 419,* Madrid: Abada, 2009b.

Bensaïd, Daniel. *Le Paris melancholique*. Paris: Fayard, 1997.

Bianco, Gabriella. *Walter Benjamin, un corazón doliente*. Buenos Aires: Editorial Martin, 2012a.

_____, *Tiempos de cambio, tiempos de revolución*, Buenos Aires: Editorial Martin, 2012b.

Breton, André. *Segundo Manifiesto del Surrealismo. 1930, Correspondencia entre Gretel Karplus Adorno y Walter Benjamin*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2012.

Fromm, Erich. *El miedo a la libertad*. Buenos Aires: Paidós, 1966.

Gagnebin, Jeanne Marie. *Walter Benjamin, ou a historia aberta, prefacio a Walter Benjamin, Obras Escolhidas, I*, San Pablo, Brasiliense, 1985.

Horkheimer, Max. "L'État autoritaire", *Théorie critique*, Paris: Payot 1980.

Löwy, Michael. *Walter Benjamin Aviso de incendio. Una lectura de las tesis: "Sobre el concepto de historia"*, Buenos Aires: FCE, 2002.

Lukács, Georg. *Historia y Conciencia de Clase*, Buenos Aires: Ediciones Ryr, 2013.

Mandel, Ernest. "The Roots of the Present Crisis in the Soviet Economy", *Socialist Register* (1991): 194–221.

Naville, Pierre. *La révolution et les intellectuels (1926) ; La révolution et les intellectuels*, Paris: Gallimard, 1965, traducción castellana : *La revolución y los intelectuales*, Barcelona: Galba, 1976.

Nietzsche, Friedrich. *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*. Madrid: Edaf, 2000.

Rosenzweig, Franz. *L'étoile de la rédemption*. Paris: Seuil, 1982.

REVISTA DE FILOSOFÍA
CUADERNOS DE PESIMISMO

**NÚMERO 1 | 2022 | 164-183**
**Recibido: 12-10-21| Aceptado: 26-01-22**

# CIORAN E O CETICISMO

## CIORAN AND THE SKEPTISISM

*Rui Benavides Prates*
Universdade Federal de Sergipe, Brasil

**Resumo**

A obra de Emil Cioran, sobretudo em seu período francês, é constantemente relacionada a uma visão cética do mundo. O próprio filósofo romeno ressaltava essa ligação ao indicar o ceticismo como um dos elementos preponderantes em seu pensamento. Contudo, por deliberadamente não se vincular a qualquer tendência cética abalizada pela tradição, torna-se necessário investigar o modo com que o tema do ceticismo foi apresentado e desenvolvido em sua filosofia. Esta investigação deve contribuir inclusive para a compreensão da proposta filosófica cioraniana. Neste sentido, a intenção do presente artigo é iniciar a revisão ordenada dos usos que o pensador romeno fez do ceticismo, indicando em que medida é possível associar a obra de Cioran a uma filosofia cética. O intuito é reforçado por duas grandes razões: I) o tema do ceticismo apresenta centralidade no conjunto da obra cioraniana, fato anunciado pelo próprio autor; II) até o presente momento, as exposições sobre as particularidades do tema na filosofia de Cioran não foram suficientemente abrangentes para demonstrar a sua integral relevância. Considerando a vastidão do problema que atravessa toda a obra do autor, pretendemos realizar neste trabalho um exercício introdutório que sumarize e discuta os seus diversos aspectos.

**Palavras-chave**: Cioran, ceticismo, pessimismo, transfiguração

**Abstract**

Emil Cioran's work, especially in his French period, is constantly related to a sceptical perspective of the world. The Romanian philosopher himself emphasized this connection by indicating scepticism as one of the preponderant elements in his thought. However, because he was deliberately not bound to any sceptical school endorsed by tradition, it is necessary to investigate the way in which his scepticism was presented and developed. This investigation should also contribute to the comprehension of the cioranian philosophical proposal. Therefore, the intention of the present article is to initiate an orderly review of the uses that the Romanian thinker made of scepticism, indicating to what extent it is possible to associate Cioran's work with a sceptical philosophy. The aim is strengthened by two major reasons: I) the theme of scepticism presents centrality in Cioran's work as a whole, a fact announced by the author himself; II) until now, the expositions on the particularities of the theme in Cioran's philosophy have not been sufficiently extensive to demonstrate its full relevance. Considering the extent of the problem that crosses all the author's work, we intend to carry out in this work an introductory exercise that summarizes and discusses its several aspects.

**Keywords**: Cioran, scepticism, pessimismo, transfiguration

*O ceticismo é quase o ponto central das minhas interrogações.*
*Quem quiser escrever algo correto sobre mim deve analizar*
*a função que ele cumpriu em todas as minhas*
*preocupações e assombrações*

(Cioran 1997 886)[1]

**Introdução**

As relações entre a filosofia de Emil Cioran e o ceticismo constituem um dos temas mais vastos no pensamento do romeno. Tanto é assim que um grande número de comentários vem sendo produzidos direta ou indiretamente sobre o assunto desde que a maior parte dos escritos cioranianos chegou a público[2]. Entretanto, a obra do filósofo não parece solidamente vinculada a nenhuma escola cética em particular. Como esse suposto ceticismo provavelmente não pode ser associado a alguma tendência abalizada, como a pirrônica, a humeana ou a analítica, uma das tarefas primárias dos especialistas deve ser a de investigar suas características, uma vez que foram sinalizadas, como veremos, pelo próprio Cioran. Neste sentido, a intenção do presente artigo é iniciar a revisão ordenada dos usos que o pensador romeno fez do ceticismo, indicando em que medida é possível associá-los. O intuito é reforçado por duas grandes razões: I) o tema do ceticismo apresenta centralidade no conjunto da obra cioraniana, fato anunciado pelo próprio autor; II) até o presente momento, as exposições sobre os usos e particularidades do tema na filosofia de Cioran não foram suficientemente abrangentes para demonstrar a sua integral relevância. Considerando a vastidão do problema que atravessa toda a obra do autor, pretendemos realizar neste trabalho um exercício introdutório que sumarize os seus diversos aspectos.

O objetivo do nosso artigo, nomeadamente o de preambular a descrição da ideia de ceticismo na filosofia de Cioran, já tem sido esboçado em trabalhos tais quais o do professor Michel Jarrety que apresentou, em 2013, uma comunicação intitulada *Cioran: un* étrange *scepticisme*[3]. O título faz referência ao ensaio de juventude do pensador romeno, *O formă ciudată de scepticism* (Uma forma estranha de ceticismo)[4], publicado originalmente em 1933. Na exposição, Jarrety pretendeu demonstrar como seria possível associar o ceticismo a Cioran, uma vez que o filósofo parece defender um certo número de certezas em partes de suas obras. Além de ter tentado resolver questões implícitas, como "o que Cioran entende por ceticismo?" ou "qual o peso do ceticismo na sua filosofia?", a comunicação do professor assumiu uma forma que nos serviu de sustentáculo para o presente trabalho: a divisão entre aplicações específicas da ideia de ceticismo no decorrer da obra de Cioran. Jarrety identificou, por exemplo, um ceticismo como proposta ética, um ceticismo histórico e ainda outro metafísico, por assim dizer, próximo à mística. Esse tipo de divisão, feita de maneira referenciada nos momentos particulares da obra cioraniana, constitui o modelo de nosso artigo, ainda que não as utilizemos conforme as intitulou Jarrety.

No presente trabalho, separamos a análise em dois capítulos principais, fundamentados

1 As traduções de referências estrangeiras são nossas.

2 Conferir os trabalhos de Herrera (2019), Nedelcovici (1990), Romero (2019), Pătraşcu (2017), Jurczak (2019), Sloterdijk (2009), David (2006), Porte (2010), Lăzărescu (2013); conferir também o retrato biográfico de Bernd Mattheus: Cioran: Portrait eines radikalen Skeptikers (2007).

3 Comunicação apresentada no evento "Scepticisme et pensée morale: de Michel de Montaigne à Stanley Cavell" com o título "Cioran: un étrange scepticisme". Michel Jarrety, Sorbonne Paris IV, École Normale Supérieure em 01/06/2013.

4 "O ceticismo é o assombro da genialidade diante do vazio das interrogações e, certamente, também diante do vazio da realidade" (2017 68).

sobre os momentos da obra cioraniana. Contudo, como será desenvolvido, gostaríamos de destacar a continuidade entre os dois momentos, a despeito das nuances ressaltadas progressivamente no decorrer dos tópicos. Nosso primeiro capítulo se refere à fase romena de Cioran, como se sabe, período em que escreveu textos em sua língua materna. Nele, pretendemos demonstrar como o tema do ceticismo foi introduzido por Cioran e o que significa o seu autodeclarado "estranho ceticismo". Já o nosso segundo capítulo trata da fase francesa (período em que o filósofo adotou o francês em suas obras) e os diversos aspectos que o ceticismo assumiu nesse momento. A observação destes aspectos foi estimulada pelos apontamentos de outros pensadores que se ocuparam da obra cioraniana e levantaram problemas, tais quais: o ceticismo no período francês constitui um ponto de virada na filosofia de Cioran (uma *Kehre*)? Qual a especificidade da sua postura filosófica? O pensamento de Cioran conduz ao niilismo? O que propõe a sua filosofia? Norteados por essas questões, intentamos oferecer um quadro amplo da perspectiva cioraniana sobre o ceticismo.

Apesar do montante de referências e relações entre Cioran e o ceticismo, parece-nos necessário apresentar um exercício propedêutico que esclareça algumas especificidades do tema na obra do romeno. Isto serve inclusive como aviso e precaução ao leitor não familiarizado com o pensamento cioraniano. Diferentemente das abordagens epistemológica e analítica, as quais veem muitas vezes no ceticismo uma via para virtudes epistêmicas (ou um caminho, no limite, para a verdade), a perspectiva de Cioran não apenas não orbitou a dimensão epistemológica como constantemente a rechaçou: "A filosofia hindu persegue a liberação; a grega, à exceção de Pirro, Epicuro e alguns inclassificáveis, é decepcionante: não procura mais que a... verdade" (1995a 1644)[5]. Ele efetivamente nunca se demorou sobre a intrepidez cética em persistir procurando pela verdade, sem se deixar iludir pela precipitação do dogmatismo: "Se o cético admite estritamente que a verdade existe, ele deixa aos inocentes a ilusão de crer que a possuirá um dia" (1995b 1480). O que mais lhe interessava no ceticismo antigo, e mais especificamente na figura de Pirro, era o conjunto de características que para ele resumiam a ideia de sabedoria: a indiferença (*adiaphoria*)[6] e a não-afirmação (*afasia*)[7] (Chenet 273). A razão desse interesse se deve aos motivos próprios de sua filosofia, expostos por constantes exercícios de desencantamento, dissentimento, e não-participação em relação ao mundo. As referências ao pensamento cético retomam estes motivos para destacar, por contraste, o homem e sua necessidade de ilusão, ou por consonância, a abulia, o cansaço, o desprendimento e o quietismo de uma minoria de lúcidos.

Na obra de Cioran, a menção à figura de um cético como Pirro deve evidenciar o poder e a radicalidade da dúvida não apenas para o pensamento, mas para a própria existência do homem: "A dúvida não atravessa o Rubicão, ela nunca atravessa nada; seu resultado lógico é a inação absoluta — extremidade concebível no pensamento, inacessível de fato. De todos os céticos, apenas Pirro se aproximou disso verdadeiramente; os outros tentaram com mais ou menos felicidade" (1995d 1101). Dúvida e ceticismo, desta forma, tornaram-se muitas vezes expressões intercambiáveis na filosofia cioraniana que indicavam indistintamente o seu estado de profundo desencantamento, além de um radical quietismo que resultava numa apologia da inação. Este fato contribuiu para a associação efetuada pelo romeno entre Pirro e Buda, ligação certamente pouco rigorosa, assim como alertado por François Chenet em seu artigo *Cioran et le Bouddhisme* (2009), mas que escancarou o lugar e o sentido que o ceticismo antigo representava no seu pensamento. Não por acaso, é

5 Conferir 2011c 87-88.

6 Sobre o tema da indiferença conferir 1997 70, 71, 84, 94, 97, 135, 155, 210, 246, 341, 344, 382, 404, 406, 496, 524, 543, 567, 592, 693, 738-739, 984; 2011b 13, 52-55, 127; 2010 164, 185; 2004 43; 1995e 1238, 1242, 1256; 1988 7-19.

7 É incalculável o montante de referências na obra cioraniana acerca da não-afirmação, alusões que percorrem desde a ideia de esterilidade, passando pelo ceticismo como fenômeno histórico, até a apologia da inação. Particularmente sobre a ideia de inação conferir 2011b 189-190; 1997 909; 1995d 1101; 2010 6, 171.

possível resgatar passagens em que o filósofo explicitamente destacou: "eu aprecio realmente apenas o Buda e Pirro" (Cioran 1997 539) ou então "só tive dois mestres: o Buda e Pirro" (*Id.* 529).

Entretanto, a forma como Cioran pensava o "seu próprio ceticismo não era a mesma com que explorava o exemplo da antiguidade. Na concepção disso que nomeou ora de "estranho ceticismo", ora de "ceticismo violento", misturam-se ao desencantamento e à não-participação demonstrações de energia, entusiasmo, "febre", como algumas vezes fazia notar: "Um cético e um entusiasmado ao mesmo tempo…" (*Id.* 31). A razão desta associação paradoxal entre tendências notadamente contraditórias está, para Cioran, no espírito mesmo do ocidente cristão, responsável pela deturpação do ceticismo antigo e de sua impassividade em favor de estados de inquietude como a angústia e o desespero: "O grande pecado do cristianismo é haver corrompido o ceticismo. Um grego jamais teria associado o gemido à dúvida. Recuaria horrorizado ante Pascal e mais ainda ante a inflação da alma que, desde a época da Cruz, desvaloriza o espírito" (2011a 75). Portanto, Cioran pretendeu apontar especificamente para a mudança na relação de "causa e efeito" do processo da dúvida cética. Se na antiguidade a dúvida, pela suspensão do juízo, conduzia à tranquilidade, no mundo cristão leva o homem ao desespero já que ele "converte a dúvida em abismo e, introduzindo uma nota sombria no pirronismo, transforma, como Pascal, a suspensão do juízo em uma interrogação desesperada" (1995b 1479). Apesar da importância de Pirro, podemos então notar como é mais coerente reconhecer em Cioran a herança de Pascal, e não da quietude e tranquilidade antigas. Veremos no decorrer deste texto como todo o exercício "cético" cioraniano se encaminha na verdade para o centro dos sentimentos de conturbação, incompatibilidade e desordem entre o homem e a existência.

Não obstante, na obra de Cioran acrescenta-se ao ceticismo "desesperado" de Pascal um elemento não-religioso, até mesmo antirreligioso que representa, para o romeno, uma característica da modernidade, a saber, o "relativismo": "É verdade que a liberdade de espírito alcançada pelos céticos gregos é digna de despertar inveja nos místicos, mas este florescimento único ficou comprometido pela vulgaridade do relativismo moderno, 'científico'" (2017 65). A visão cética de Cioran, apesar de retornar por diversas vezes ao problema do desespero, complexifica-se neste ponto: esgotada pelo espírito moderno e o seu deicídio, cujo arauto foi Nietzsche, convive conflituosamente com o relativismo, ora acusando-o como responsável pela degradação e mediocridade do homem, incapaz de sustentar um destino para si, ora reconhecendo-o como arma contra o fanatismo, remédio para os delírios de grandeza da humanidade. Marca de uma época cansada e de labilidade dos valores, o relativismo é tanto alvo quanto palco para o ceticismo cioraniano se consolidar concomitantemente como próprio de seu tempo e extemporâneo. Vociferação que se volta contra si, a "artilharia" de Cioran sempre terminou no mesmo tipo de exercício que o consagrou: no fim, como no título de seu ensaio no livro *A tentação de existir* (1956), um "pensar contra si mesmo".

## Ceticismo na obra romena
## O ceticismo histórico ou cultural

As particularidades do "ceticismo cioraniano" estão presentes desde sua juventude. Apesar de Michel Jarrety (2013) só ter mencionado um ceticismo "histórico" na maturidade de Cioran, pode-se destacar como o tema foi na verdade introduzido na sua obra pela via da análise histórica a começar por seus primeiros escritos. Por meio da "crise" que a assim chamada cultura ocidental vivia entre os séculos XIX e XX, cujo arauto na história foi Oswald Spengler e seu *Der Untergang des Abendlandes* (1922)[8], a ideia de ceticismo em Cioran se desenvolveu primeiro como sinônimo

8 Na verdade, muito se produziu neste sentido naquele período da Europa e também mais tardiamente. Uma

de relativismo, de enfraquecimento dos valores tradicionais e da própria vitalidade do homem moderno. Este ponto de vista bastante difundido na Europa à época, por um lado relacionado ao pensamento conservador-religioso e por outro ao romantismo e mais ainda às filosofias da vida, efetivamente compôs a visão filosófica de Cioran como expressão de seu pertencimento ao "século do irracionalismo, intuição, voluntarismo e existencialismo" (Pătraşcu 356):

> Acho muito mais evidente a concepção segundo a qual o relativismo histórico não seria outra coisa senão a expressão do *ethos* de um período decadente que aparece no momento de agonia das grandes culturas, quando o espírito cético e cansado, incapaz de criar, uma vez que os valores culturais se esgotaram, volta-se para uma perspectiva que exclui a participação irracional num quadro limitado de valores (Cioran 2004 48).

Utilizando deliberadamente expressões que pretendem associar o espírito do tempo a um problema psicossomático, a oposição clássica entre consciência e vida passa a considerar, portanto, o ceticismo como um enfraquecimento não apenas da penetração dos valores, mas dos instintos e da própria vontade no homem, como afasia ou abulia. Esta oposição, tão cara ao pessimismo de Schopenhauer ou Nietzsche[9], contribuiu para que Cioran anunciasse algumas vezes o ceticismo como uma doença, o que o fez inclusive procurar um "tratamento das doenças incuráveis, entre as quais figuram, em primeiro lugar, o ceticismo, o desespero e o pessimismo" (Cioran, 2014 175). O relativismo histórico (ou o "sentido histórico", como já havia alertado Nietzsche) é para Cioran um reflexo de um "ceticismo moral", consequência imediata de uma fraqueza psicossomática do homem moderno[10].

Entretanto, ao associar o ceticismo à abulia da cultura, Cioran pretendia apresentá-lo primeiro como fenômeno histórico, evento notável em razão de representar a descontinuidade entre períodos criativos dos povos, como recorrentemente destacava através dos exemplos da antiguidade grega e do século XVIII francês[11]. Observa-se neste ponto que o filósofo não transformou o ceticismo histórico no seu "alvo" iminente, pois, desde sua perspectiva, tratava-se de uma consequência "natural" no processo de envelhecimento das culturas. Contudo, se Cioran o via, por um lado, como um fenômeno histórico-cultural relevante para a análise do seu século, por outro, encarava-o como a característica mais deplorável do seu próprio povo, o romeno. Neste ponto, nota-se a primeira divisão, por assim dizer, entre os usos da ideia de ceticismo na sua obra, uma vez que, mesmo se tratando ainda de uma análise a nível histórico-cultural, ela distingue por meio da gente romena a abulia geral do ceticismo histórico em favor do que Cioran chamou repetidas vezes de um "ceticismo vulgar"[12].

Para o filósofo, "o ceticismo é extremamente interessante como uma pausa cultural, como

---

menção importante é o Das Unbehagen in der Kultur (1930), de Freud. Também vale citar o Rivolta contro il mondo moderno (1934), de Julius Evola, o La Crise du monde moderne (1927), de René Guénon, e até mesmo o Le Théâtre et son double (1934), de Antonin Artaud.

9 Na sua Segunda Consideração Extemporânea (1874), Nietzsche descreveu como o excesso de conhecimento sem o estímulo à ação pode representar o enfraquecimento dos instintos vitais: "É apenas na medida em que a história serve à vida que queremos a ela servir; mas existe um grau, no exercício e na valorização da história, em que a vida fenece e se degenera: um fenômeno que experimentamos agora, tão necessário quanto doloroso possa ser, como um estranho sintoma de nossa época" (Nietzsche 30).

10 Sobre esse processo, em detalhes: conferir "O sentido da cultura contemporânea" (Cioran 2004 74-92).

11 Cioran destacava este fenômeno ao utilizar-se algumas vezes dos exemplos da antiguidade grega e do século XVIII francês: "Conhece-se fora das civilizações grega e francesa uma demonstração mais lucidamente festiva do elegante nada das coisas? O século de Alcebíades e o século XVIII francês são duas fontes de consolo" (2011b 20).

12 O tema da "vulgaridade" em Cioran é um campo aberto ainda a ser investigado, uma vez que esta atribuição muitas vezes representa uma distinção do tipo caracterológica, tal qual a feita com o "ceticismo vulgar" e suas supostas

uma recreação do espírito após épocas construtivas" (2009b 149), o que, a seu ver, nunca foi o caso da Romênia, uma vez que essa nação jamais alcançou os tempos de fecundidade. No prefácio que escreveu à edição francesa de *Schimbarea la față a României,* a comentadora Marta Petreu assim descreveu a percepção de Cioran sobre os romenos: "são passivos, tépidos, sem controle dos acontecimentos, desprezam a si mesmos, são céticos, a-históricos, indiferentes, fatalistas, espectadores da história desprovidos de móbil dramático" (*Id.* 34). Portanto, a visão cioraniana sobre os romenos destaca o sentido do "ceticismo vulgar" como uma característica estrutural do seu povo que nunca o permitiu se desvencilhar de um estado de resignação diante das demais culturas. Em suas palavras: "Repreendo esta nação por não ter ido além de um ceticismo vulgar, por ter aceitado tudo com imbecil resignação, com uma inconsciente passividade, por não ter tido a coragem absurda de uma heroica afirmação, por não ter tido, em definitivo, recurso algum de heroísmo" (2004 184). Neste ponto se observa como o autor aponta o "heroísmo" e a "afirmação" como contraposições à debilidade do ceticismo.

É importante que se note desde já a via de análise de Cioran que lhe serviu de critério para distinção dos assim chamados "tipos" de ceticismo. Esta é uma via declaradamente psicofisiológica, que atribui a uma "estrutura psicológica" (como uma espécie de caracterologia) o modo de ser de um povo ou de um indivíduo. Cioran esclarece este ponto ainda em *Transfiguração da Romênia*: "As deficiências atuais do povo romeno não são o produto de sua história; é sua história que é o produto de deficiências psicológicas estruturais" (*Id.* 142).

A crítica cioraniana ao assim chamado "ceticismo vulgar" não se resumiu à Romênia, mas se estendeu aos valores "tecnocratas" da própria modernidade. Para Cioran, o ímpeto pela realização objetiva e exterior tornou a própria modernidade um sinônimo de vulgaridade: O trabalho contínuo e ininterrupto idiotiza, trivializa e impersonaliza. Ele desloca o centro de preocupação e de interesse da zona subjetiva para uma zona objetiva das coisas, para um plano insípido de objetividade. [...] É sintomático que no mundo moderno o trabalho indique uma atividade exclusivamente exterior. Por isso, através dele o homem realiza em vez de se realizar (2012 123).

Desta forma, deve-se compreender que o aspecto vulgar tanto do "ceticismo" romeno quanto da "tecnocracia" moderna está na diminuição do valor e da dignidade do homem, seja pela resignação e subalternidade, seja pela privação da edificação, de uma dignidade supra econômica, por assim dizer. Contra a estrutura psicofisiológica do homem moderno, Cioran ofereceu uma alternativa através de sua filosofia "agônica" (sob a alcunha de transfiguração, como veremos), saída igualmente oferecida ao povo romeno e que pretendia inverter a própria concepção de "trabalho" em direção a um sentido edificante[13].

Apesar das profundas ponderações que o "Cioran francês" veio a fazer sobre suas obras romenas, é notório como a sua visão histórica sobre o ceticismo permaneceu presente e intocada na sua filosofia mesmo na maturidade. O fato se demonstra em diversas circunstâncias, mas especialmente no seu principal ensaio da fase francesa sobre o ceticismo, *Le Sceptique et le Barbare*: "Assim, se existem céticos isolados em cada época, o ceticismo, como fenômeno histórico, só é

raízes psicofisiológicas. Conferir 2014 179, 184, 203, 318, 338, 342; 2014 26, 166; 2017 65; 2009b 148-149 (toda a discussão do livro sobre o problema de uma cultura "meramente" popular parece convergir no mesmo sentido); 1988 43-44.

13 Assim escreveu Cioran sobre o sentido de um trabalho edificante pela transfiguração: "O homem, nesse momento, não se interessa mais por seu destino pessoal, por sua educação interior, pela intensidade das fosforescências internas ou pela realização de uma presença irradiante, mas por atos, por coisas. O verdadeiro trabalho, que deveria ser uma atividade de contínua transfiguração, tornou-se uma atividade de exteriorização, de abandono do centro do ser" (2012 123).

encontrado em momentos em que uma civilização não tem mais 'alma', no sentido em que Platão dá à palavra: 'aquilo que se move por si mesmo'" (1995d 1104-1105). Observa-se como Cioran realizava constantemente uma espécie de paralelismo "anímico" entre a condição de abulia do indivíduo cético e do ceticismo como fenômeno histórico. Ainda no mesmo ensaio, tal paralelismo voltou a ser escancarado: "E assim como o cético, ao fim do seu trabalho de debilitação, chegou a uma debacle semelhante à que havia reservado às certezas, também uma civilização, depois de ter minado seus valores, afunda-se com eles e tomba em uma deliquescência em que a barbárie aparece como único remédio" (*Id.* 1104-1105). Mais uma vez, é particularmente relevante como o tema da afirmação (da barbárie) retorna ao fim do "processo cético" como uma solução para o enfraquecimento anímico.

Cioran permaneceu sempre apegado a esta sorte de "fórmula" que consiste na constatação de que a dúvida leva à não-afirmação, portanto à negação dos instintos e do vigor, representando uma debilitação. Desta forma, estabeleceu uma relação inversamente proporcional entre o estado de "lucidez", como chamou o esclarecimento cético, e o de barbárie, que corresponderia à ação imponderada. Para Cioran, a exacerbação do estado de lucidez, contudo, leva ao renascimento da barbárie: "O que é terrível no ceticismo é que ele deve ser superado. Mesmo aquele que não quer, esforça-se para isso sem se dar conta. Uma força secreta o impulsiona a fazê-lo. Entretanto, sempre se volta às primeiras dúvidas" (1997 115). Se esse renascimento da barbárie pode ser anunciado como um "remédio", é porque a exacerbação do ceticismo representa um estado doentio. Superá-lo se torna uma condição necessária para a convalescência. É então que podemos notar que, com a figuração em paralelo do ceticismo histórico e o individual, Cioran anunciava sua visão do fenômeno cético como coabitação e conflito entre forças de afirmação (a barbárie) e de não-afirmação (a lucidez). Em um contexto mais amplo do pensamento cioraniano, isso representa ainda a dinâmica da própria vida em sua autocontradição necessária para sua vigência, o que o romeno denominava seu aspecto "trágico"[14]. Como veremos, é essa mesma acepção de "tragédia" que caracterizará determinantemente o seu modo de definir o ceticismo.

## O "estranho ceticismo" de Cioran

> *Refleti ontem à noite que se alguma vez tive algum mérito, foi o de dar expressão a uma forma incomum de ceticismo: o ceticismo violento.*
>
> (Cioran 1997 384)
>
> *Inventei uma forma especial de ceticismo: o ceticismo ofegante, frenético, uma combinação de febre e raciocínio, com preponderância da primeira.*
>
> (*Id.* 848).

14 Neste sentido, percebe-se a profunda influência da obra de Georg Simmel sobre o filósofo romeno. A relação entre Simmel e Cioran é bastante extensa e transcende o propósito do presente trabalho. Entretanto, parece-nos inegável a correspondência da visão metafísica e imanente da Vida nos dois autores. Cioran destacou essa referência em sua dissertação de licenciamento em filosofia: "Existe um sentido imanente de orientação, uma direção específica para a vida. Mas esta atividade de direção está encerrada nos limites e nos quadros mesmos que definem a especificidade da vida. Ela só transcende a vida anulando-a. Simmel disse, em um estudo sobre Bergson (em sua obra póstuma Zur Philosophie der Kunst), que este último parece não ter percebido o paradoxo trágico da vida, a qual, para se manter, deve se negar a si mesma" (2009a 140). Mais do que isso, Simmel defendia a ideia de que a própria essência da vida consistia na autocontradição e superação de si mesma: "Que a vida seja um fluir sem interrupção e ao mesmo tempo algo fechado em seus portadores e conteúdos, e, portanto, visto em outra direção, uma configuração sempre limitada, que constantemente rebaixa sua limitação — isto é a constituição que forma sua essência" (20). Este e outros aspectos da influência de Simmel sobre Cioran estão no importante livro de Ciprian Vălcan, cuja versão em língua espanhola se chama Influencias culturales francesas y alemanas en la obra de Cioran (2016).

Ao seguir por uma linha psicológica de análise, o filósofo romeno penetrou a dimensão histórico-cultural em direção à individual ou subjetiva, por assim dizer, circunstância em que publicou seu primeiro ensaio especificamente sobre o tema do ceticismo, o já mencionado *O formă ciudată de scepticism* (Uma forma estranha de ceticismo), de 1933. Este ensaio é o eixo para a interpretação do ceticismo na obra romena, e apresenta elementos definitivos da visão filosófica cioraniana. A suposta inovação exposta no texto está sustentada basicamente em dois pontos: i) na discriminação entre "tipos de homens" a partir de suas respectivas estruturas psicológicas, cujo "termômetro" é a natureza da dúvida em cada pensamento; ii) no paradoxo que permite ao cético de Cioran afirmar dogmaticamente mesmo sem crenças. Faz-se necessário explorá-los para apresentar a particularidade da perspectiva cioraniana.

Primeiramente, devemos observar a ideia que Cioran fez das naturezas da "dúvida". Para o autor, uma dúvida poderia ter a) uma origem "cerebral", "especulativa" e ser fruto de um mero exercício da inteligência[15], ou então poderia ter b) uma natureza "orgânica", "subjetiva" e ser nascida de uma necessidade vital ou do desespero diante do mundo. Em suas palavras, uma "dúvida metódica" e uma outra "íntima". Como pretendemos demonstrar, este tipo de oposição é bastante claro no pensamento cioraniano, e parece derivar diretamente de outra oposição primeva: entre duas visões da própria filosofia. Pelo exemplo dos "tipos de dúvida", ficamos diante de um antagonismo entre filosofia "especulativa" e "terapêutica". A primeira parece se referir a todo pensamento pretensamente não implicado ou "neutro". Cioran chegou a apontar essa "indiferença psíquica" como causa de sua suposta ruptura com a filosofia[16]. Já a segunda, deve ser o resultado de uma inquietação anímica em busca de expressão e/ou êxtase. O peso desta antítese pode ser medido pelo distanciamento completo em relação a algumas discussões moderno-contemporâneas, tais como sobre a questão da viabilidade prática do ceticismo[17].

Não obstante, o elemento mais crucial dessa antítese é aquele que estabelece na dúvida a projeção da experiência subjetiva de assombro diante do mundo[18]. Para o romeno, a dúvida íntima revela uma "angústia orgânica e total do ser" (Cioran 2004 201), uma implicação subjetiva que é custosa de ser suplantada. O autor deu exemplos deste custo: a dúvida metódica "não impede nossos filósofos de ter a digestão fácil e o sono leve" (*Id.* 200), além disso "podemos duvidar de qualquer coisa, podemos lançar um sorriso depreciativo para o mundo, mas isso não nos impede de comer, de ter um sono tranquilo ou de nos casar. No desespero, de cuja profundidade não podemos nos convencer a não ser vivenciando-o, tais gestos só são possíveis por meio de esforço e sofrimento" (2012 52). O impasse característico da dúvida, ou melhor, a incapacidade de assentir

15 "O ceticismo que não contribui para a ruína de nossa saúde é apenas um exercício intelectual" (Cioran 2011a 56).

16 Conferir A Ruptura com a Filosofia (2014 160-165), em que se lê, entre outras coisas: "Os filósofos começaram a me ser indiferentes quando me dei conta de que só se pode fazer filosofia na indiferença psíquica, ou seja, em uma independência inadmissível com relação aos estados de alma. A neutralidade psíquica é o caráter essencial do filósofo. Kant nunca esteve triste. Não posso amar os homens que não misturam os pensamentos com os pesares. Assim como as ideias, os filósofos não têm destino. Como é cômodo ser filósofo!" (Id. 161-162).

17 Conferir os trabalhos de Burnyet (2010) e Porchat (2007), textos em que os dois filósofos céticos contemporâneos assumem posições antagônicas sobre a possibilidade de se viver efetivamente o ceticismo. Não parece existir em Cioran a possibilidade de uma pergunta sobre a viabilidade prática de uma postura filosófica, na medida em que qualquer postura deve ser sempre uma experiência, e portanto algo que já existe permanentemente na vida. Não há princípios abstratos que se antecederiam ao exercício mesmo do que estipula uma corrente intelectual. Pelo contrário, para Cioran em seu individualismo, uma corrente filosófica original surge e se fundamenta a partir de uma vivência íntima primária. Como pretendemos demonstrar, a perspectiva de Cioran em relação ao ceticismo é profundamente voluntarista, o que transforma o fenômeno "epistêmico" em um problema de interdição, enfraquecimento ou afirmação da vontade.

18 "O ceticismo é o assombro da genialidade diante do vazio das interrogações e, certamente, também diante do vazio da realidade" (2017 68).

a um caminho ou sistema explicativo da realidade em especial, só adquire importância para Cioran quando representa um verdadeiro embaraço existencial.

O segundo ponto trata da natureza particular das afirmações do cético cioraniano. O professor Jarrety tratou de apresentar este aspecto a partir de duas ordens: em primeiro lugar, ao esclarecer que o termo "ceticismo" em Cioran é abrangente, o cético sendo aquele que, de forma geral, não pode alcançar nenhuma verdade[19]. Dúvida e ceticismo então acabam se tornando termos intercambiáveis na sua obra; em segundo lugar, no que diz respeito especificamente às "afirmações" (é importante lembrar que uma das pretensões de Jarrety foi justamente explorar como Cioran poderia ser cético e ao mesmo tempo "afirmar" qualquer coisa), elucidou que as "verdades" de Cioran não são demonstrações, mas afirmações que não explicam, intimamente relacionadas com a forma aforismática e com a experiência particular do sofrimento. É um pensamento existencial, como um típico individualismo, ocupado com seu próprio estupor diante do mundo. Deve-se falar, ainda de acordo com Jarrety, de "sensações" e "visões", jamais de ideias. Nas palavras do próprio Cioran: "Sou um filósofo-bramidor [*philosophe-hurleur*]. As minhas ideias, se há ideias, ladram; não explicam nada, explodem" (1997 14).

É importante destacar como a) Cioran constrói o seu ceticismo como um estado, por um lado, de total limitação epistemológica, e por outro, de uma verdadeira crise existencial que deve ser superada; b) A linha cioraniana parte desse estado de impasse subjetivo como condição para uma reviravolta vital que se expressa através de "afirmações" não-epistêmicas. Vejamos esses dois aspectos mais detalhadamente:

a) Eis como o pensador romeno primeiro descreveu seu ceticismo:

> Quereis esperanças e certezas? Como poderia dar-vos, se nem eu as tenho! Conheço, no entanto, uma certeza de índole superior, um ceticismo nimbado, ainda que nascido do desespero. Só neste vejo algum sentido. O que define este ceticismo é uma angústia profunda, não uma superficial e passageira, a estranha presença de um radicalismo e de uma tendência voluntária para a positividade no próprio seio da negatividade cética. Todo o encanto deste gênero de dúvida consiste nesse estranho paradoxo que leva um indivíduo que não acredita em nada a afirmar certas atitudes, convicções e ideias, a pronunciar-se em todas as questões, a lutar contra adversários ou a aderir a um movimento político (2004 201-202).

A linha cioraniana que caracteriza o seu "ceticismo" se estrutura, como se pode ver, a partir de uma negação epistêmica que é, antes disso e mais profundamente, um impasse psicofisiológico diante de si mesmo e do mundo. De forma aparentemente contraditória, Cioran sinaliza então que a particularidade deste ceticismo seria a existência de uma tendência positiva (afirmativa, violenta, radical) nascente ao seio daquele impasse.

Entretanto, tal positividade não pode ser confundida, por exemplo, com a adesão cética a crenças não-dogmáticas, uma vez que, neste caso, o cético aderiria a tudo o que lhe aparecesse, desde que não excedesse a dimensão própria das aparências (Porchat 15). Pelo contrário, Cioran mencionou explicitamente adesões do tipo dogmáticas, como a defesa de ideias, de convicções, o

19 Para Cioran, inclusive a adesão a uma crença não representa um exercício de liberdade intelectual ou de virtude epistêmica. Todas as crenças estão epistemicamente igualadas, e a adesão, ao seu ver, depende de uma tendência inconsciente. A razão para o ceticismo, portanto, resulta de um enfraquecimento destas forças impulsivas: "Nós não adotamos uma crença porque ela é verdadeira (todas elas são), mas porque precisamos dela e porque há uma força obscura que nos empurra a ela. Se esta força nos falta — O ceticismo está aí. O ceticismo radical, 'doloroso', por assim dizer, dificilmente é concebível sem um refluxo da vitalidade que é responsável pelas nossas dúvidas. Ou ainda: não há ceticismo sem uma vitalidade refluxante" (Cioran 1997 112-113).

pronunciamento em questões ou ainda o apoio a movimentos políticos. Portanto, a contradição se estabelece na convivência ou coabitação no cético cioraniano de uma dúvida radical e de uma tendência afirmativa dogmática. Contudo, se considerarmos desde um ponto de vista epistêmico, o cético cioraniano, mesmo que tenda a afirmações "dogmáticas", não tem as certezas (as verdades, conhecimentos, crenças verdadeiras e justificadas) que lhe serviriam para firmar apropriadamente o seu dogmatismo. Por isso, dizemos que as afirmações desse sujeito de Cioran são "não-epistêmicas", o que significa, de maneira geral, que são puramente atos de vontade[20] (afirmação de uma Vontade de Poder, diria Nietzsche), exacerbações de uma tendência voluntarista[21] que compõe certamente a raiz do pensamento cioraniano. É só então que percebemos a centralidade, para Cioran, do aspecto "vital" deste ceticismo (ele representa um impasse da vontade no indivíduo) e o caráter instrumental (e também periférico), por assim dizer, da dimensão epistêmica de suas afirmações (as ideias são instrumentos da vontade).

b) A função e a forma com que as afirmações não-epistêmicas se impõem diante da negatividade cética também foram descritas por Cioran:

> Há afirmações sem sistema, que surgem como explosões ou faíscas isoladas de uma fosforescência deslumbrante. Quantos de nós não sabem que absolutamente nada se resolve neste mundo; quantos desconhecem a impossibilidade orgânica de pronunciar-se sobre qualquer questão; quantos não sentem o cansaço de ruminar problemas que jamais resolverão! [...] Como explicar então esse radicalismo nas afirmações num meio dominado pelo sentimento de nada? Qual é a razão profunda da paradoxal interpenetração da afirmação e da negação?
>
> Não é difícil ver que as afirmações e as convicções, quando aparecem isoladas num amplo quadro de negação, encontram as suas raízes numa tensão vital, numa efervescência orgânica, numa agitação interior que, mediante a afirmação, expressa uma reação da vida contra as pulsões negativas do sentimento de nada. A vitalidade, por mais diminuída que esteja, tem sempre reservas suficientes para vencer temporariamente a atração que o nada exerce sobre o homem (2004 202-203).

Neste ponto, a oposição clássica entre consciência e vida encontra uma forma de exacerbação. Em Cioran, a consciência humana, sinônimo de "espírito", surgiu por conta de um desequilíbrio vital (uma fórmula tradicional que vê a consciência como uma espécie de doença)[22]. Esta é uma visão profundamente vitalista, que retoma o motivo do paraíso perdido (de uma infância inconsciente, ingênua e natural da humanidade), cujo rompimento ontológico aconteceu justamente pelo despertar do espírito.

Não bastasse a conexão evidente, Cioran chegou mesmo a mencionar Freud ao tratar do

---

20 Sobre a ideia de "ato de vontade", escreveu Cioran: "Não é por meio do raciocínio que se sai do ceticismo, é com um ato de vontade, ou seja, por uma decisão instintiva" (1997 127).

21 Ernst Cassirer, comentando sobre o empirismo de Condillac, assim descreveu a tendência voluntarista na filosofia: "O impulso instintivo (Trieb) é, portanto, 'anterior' ao conhecimento e constitui para este um pressuposto indispensável. [...] A vontade deixa de ser causada pela representação, passando esta a ser causada por aquela. Deparamo-nos aqui, pela primeira vez, com a atitude 'voluntarista' cujo rastro pode ser seguido em metafísica até Schopenhauer e em teoria do conhecimento até o pragmatismo moderno" (146-147). Já Abbagnano sugeriu que o "Voluntarismo" como "doutrina do primado da vontade" Id. (347) teria origens em Duns Scot. De toda sorte, ainda há a necessidade de um estudo sistemático das relações entre essa tendência e a forma como Cioran a absorveu e desenvolveu no que ele mesmo nomeou de "metafísica imanente" e "vitalista" (2004 178).

22 O próprio Cioran destacou uma passagem sobre o tema em Nos cumes do desespero: "O espírito é fruto de uma doença da vida, assim como o homem não passa de um animal adoentado. A existência do espírito é uma anomalia da vida" (Id. 62).

assunto em outro ensaio de juventude[23]. Dentro deste quadro vitalista, o cético representa para Cioran o sujeito em que aquele desequilíbrio fundador do espírito está muito acentuado, circunstância que o afasta de uma participação espontânea na vida: "Desintegrar-se da vida corresponde a uma perda total da ingenuidade, esse dom encantador que o conhecimento, inimigo declarado da vida, destruiu" (Cumes 60). Contudo, mesmo diante de toda essa "desintegração vital", surge-lhe ainda uma tendência afirmativa. Para o filósofo, na desintegração há uma espécie de contração das energias anímicas (de forma mais geral, da vontade) as quais, ao serem constrangidas de tal forma, chegam a atingir um rompante capaz de suplantar a interdição do espírito. A aludida "reação da vida contra as pulsões negativas", que faz lembrar em muitas instâncias o conceito de sublimação em Freud[24], provoca, como traduz Cioran, uma expressão violenta, radical, irrupção que conduz o sujeito, efetivamente como um ato de vontade, a se manifestar para além da "razoabilidade" do espírito. Sobretudo durante a juventude de Cioran, este processo de superação da interdição infligida pelo "sentimento de nada" no sujeito foi chamado de transfiguração[25], "que nada mais é que o triunfo da expressividade absoluta" (2012 119).

A linha do pensamento cioraniano se desenvolveu por meio dessa espécie de irracionalismo que pretende subjugar os limites existenciais impostos pela sabedoria e o conhecimento[26] em favor de uma fruição vital (da expressão e manifestação da vontade interditada), afirmação que movimenta "uma energia interior através da qual podemos nos erguer acima dos pontos débeis da vitalidade" (Cioran 2014 176). Para Cioran, portanto, a sua própria filosofia é um resultado deste processo de transfiguração dos impulsos negativos em favor de uma fruição radical e, por diversas vezes, violenta. Não à toa, durante a sua juventude, o autor constituiu uma verdadeira apologia do radicalismo como forma de superar a abulia do espírito moderno[27].

Sumariamente, talvez nos seja possível assumir que a ideia do "estranho ceticismo" cioraniano

23 Eis a passagem integral presente no ensaio Între spiritual si politic (Entre o espiritual e o político), também de 1933: "Eu concebo o espiritual com a perspectiva de uma metafísica imanente, segundo a qual o espiritual é o produto de uma desintegração do vital, de um desequilíbrio da vida. Assim, aceito o espiritual na medida em que este comporta um elemento de incerteza e de tragédia. Para estas considerações não me baseio no espiritualismo, mas em uma concepção vitalista e aproximadamente freudiana do espírito" (Id. 178). Ainda há de se fazer uma pesquisa sistemática das relações entre Cioran e a psicanálise, uma vez que, mesmo sem muitas menções diretas ao nome de Freud, existem diversos registros sobre os impactos que o movimento psicanalítico gerou no pensamento cioraniano no decorrer do desenvolvimento de sua filosofia. Sobre estas relações conferir Rotiroti (2020), (2005).

24 Joel Birman assim descreveu o processo de sublimação na psicanálise freudiana: na alquimia "a sublimação remeteria à passagem direta de uma substância do estado sólido para o estado gasoso, sem a intermediação do estado líquido. O discurso científico da química, constituído por Lavoisier no século XVIII, manteve a sublimação em sua retórica e em seu vocabulário, e é evidente a presença desse discurso no momento em que Freud enuncia o conceito psicanalítico de sublimação. Com efeito, ele concebe como, por intermédio do processo de sublimação, a pulsão sexual passaria de sua solidez e consistência diretamente para uma produção vaporosa e espiritual, que é a maneira pela qual o abjeto se transforma no sublime". Além disso, "a sublimação resulta do trabalho da pulsão de vida contra a pulsão de morte" (19-20). A analogia entre os conceitos de sublimação e de transfiguração se sustenta sobretudo pelo processo em que "a pulsão de vida" (em Cioran, as energias vitais), lutam e se sobrepõem à "pulsão de morte" (ou o desequilíbrio vital, para o filósofo romeno).

25 Horia Pătraşcu chamou a transfiguração de "conceito chave do pensamento de Cioran" (73). Esta é uma noção extremamente complexa e ainda não suficientemente estimada nos escritos cioranianos, mas que foi resumidamente definida por Pătraşcu como "salto qualitativo e, portanto, extático (para outro nível ontológico, de negativo para positivo, de desespero para beatitude, de uma atitude teórica para uma heroica, da morte para a vida)" (73). É particularmente recorrente na obra romena de Cioran e tornou-se polêmica quando efetivada como proposta e desafio através do seu controverso livro Transfiguração da Romênia.

26 Conferir 2014 43-44.

27 Pode-se observar de forma sistemática essa apologia em praticamente todos os livros romenos de Cioran, mas sobretudo em O livro das ilusões e Transfiguração da Romênia. Para um estudo aprofundado do tema da apologia da radicalidade em Cioran, deve-se analisar minuciosamente também o compilado póstumo publicado na França

tenha aparecido da necessidade de explorar a coabitação das duas tendências do seu pensamento: por um lado, a abúlica, como o autor descrevia nos gregos antigos e nos franceses setecentistas; e por outro a antimoderna, bárbara e violenta, no sentido de uma oposição à degradação que os valores modernos impunham, ao seu ver, ao homem e suas energias subjetivas. Esta união de tendências pode resumir a particularidade da suposta inovação cioraniana, união que se estrutura por um ponto de vista vitalista que enxerga na interdição do negativismo cético a ocasião para a expressão transfigurada das energias vitais anteriormente debilitadas. E assim, bem como enxergou Michel Jarrety, o Cioran romeno talvez estivesse sugerindo aos seus contemporâneos uma espécie de ética: "O valor do cético na Antiguidade se media segundo a calma espiritual e a imperturbabilidade do ânimo. Por que não criaríamos nós, que vivemos a agonia da modernidade, um *ethos* trágico em que a dúvida e o desespero se combinam com a paixão, com uma chama interior, num jogo estranho e paradoxal?" (Cioran 2004 204).

## Ceticismo na obra francesa
## Uma *Kehre*?

Apesar do "estranho ceticismo" ter sido apresentado em juventude e, de certa forma, ratificado na maturidade pelo título de "ceticismo violento", é bastante claro como Cioran reavaliou, na sua obra francesa, as características de sua postura filosófica e da própria apologia ao radicalismo como consequência do seu assim chamado "*ethos* trágico". A prova disso está, por exemplo, nos dois aforismos iniciais de *Breviário de Decomposição* (primeira obra francesa de Cioran), "Genealogia do Fanatismo" e "O Antiprofeta", em que dois elementos importantes de seu passado intelectual são rechaçados, a saber, o elogio ao fanatismo e o enaltecimento do messianismo. Se na juventude Cioran defendeu claramente uma saída irracionalista à interdição cética, caminho que subjugava a razão e o conhecimento em favor de uma "febre" afirmativa, já naqueles dois aforismos introdutórios observamos o ataque direto a qualquer natureza de dogmatismo.

É justamente sobre esta suposta mudança que pensou o professor Horia Pătraşcu ao considerar se Cioran teria sofrido uma espécie de conversão entre seus períodos romeno e francês. Para o pesquisador, "a 'conversão' [de Cioran] ao ceticismo [...] não foi exatamente uma ruptura súbita" (Pătraşcu 350). Ela teria se seguido à "derrota", por assim dizer, que fatalmente sofreu a apologia da violência e da barbárie na Segunda Guerra, episódio polêmico inclusive pela aproximação entre Cioran e os pensamentos ultranacionalistas romeno e alemão. A barbárie "civilizatória" ou "cultural" consequentemente acabou substituída por uma "violência" mais restrita ao campo estético, ainda que não tenha sido jamais abandonada por Cioran em suas dimensões ética e existencial, explicitamente antimodernas.

Sua postura filosófica passou a ser comparada então com a dos moralistas franceses do XVIII, e sua virulência negadora contra os alicerces metafísicos do homem moderno foi imbuída de lirismo, uma espécie de "saída" estética para uma interdição ainda mais profunda de seu "ceticismo". Como ressaltou Pătraşcu: "A revalorização do ceticismo é, portanto, apenas um desenvolvimento e uma nuance dos fundamentos da filosofia de Cioran, e não um grande ponto de viragem, uma *Kehre* de Cioran" (*Id.* 351). E se o dogmatismo radical fora, na fase romena, o canal de expressão das energias vitais, "o ceticismo tornou-se [na fase francesa] outro veículo para alcançar o êxtase, este tipo de êxtase — mundano, imanentista, vitalista" (*Id.* 351). Portanto, na visão do professor Pătraşcu, a revisão do "estranho ceticismo" cioraniano no seu período de maturidade não deve ser entendida como sinal de uma virada filosófica no seu pensamento, uma vez que o *modus operandi*,

sob o título de Apologie de la Barbarie.

por assim dizer, permaneceu o mesmo: a suposta ruptura ontológica estabelecida pelo surgimento do espírito no homem, e acentuada até o desespero no "cético" cioraniano, deve ser superada por uma descarga de energia vital transfigurada, na sua obra, em filosofia. Assim se observa, destaca o comentador, que "o tema fundamental do trabalho de Cioran é o êxtase" (*Id.* 350).

## Um ascetismo secularizado

Caso seja acertado dizer, por um lado, que pode não haver mudança programática entre as duas fases da obra cioraniana, por outro, torna-se muito arriscado resumir as particularidades do uso do ceticismo apenas pelas definições de juventude. Como veremos, o período francês destacou aspectos muito caros da atitude filosófica de Cioran e certamente foi a etapa em que melhor se desenvolveu o seu aludido ceticismo.

O principal ponto da revisão cioraniana parece-nos o desenvolvimento de uma sorte de ascetismo secularizado, e é impossível não destacar a crucialidade da sua mudança para Paris nesse assunto. Como se sabe, o filósofo romeno exilou-se na capital francesa a partir de 1937, sob pretexto de escrever uma tese sobre Nietzsche (que nunca apareceu), permanecendo no país até sua morte em 1995. Se, assim como sublinhou Sloterdijk, Cioran chegou na França "em 1937 para viver como eremita por quase sessenta anos" (*id.* 233), é porque a experiência apátrida exacerbou o sentimento de ruptura com o mundo, incompatibilidade "ontológica" que levou o romeno a atestar o seu "exílio metafísico". Como escreveu em seu texto póstumo *Razne*: tal condição significa "ser estrangeiro em qualquer país, em qualquer esfera: elevar o seu estatuto jurídico à qualidade metafísica" (Cioran 2018). Cada vez mais notoriamente, a análise histórica que havia introduzido a ideia de ceticismo no seu pensamento perdeu importância, sempre em favor de uma visão "supra histórica", por assim dizer, sobre o "absoluto", os problemas últimos e primeiros, assim como o próprio Cioran revelou em carta escrita já quando vivia na França:

> Em vários sentidos já não sou o mesmo. De algum modo, mudei meu ponto de vista no que diz respeito às realidades «históricas». Às vezes me parece engraçado ter escrito *Transfiguração da Romênia*; — Não estou mais interessado. Exceto a poesia, a metafísica e a mística, nada tem valor. Toda participação nas convulsões temporais é perda de tempo e desperdício. [...] O homem que tenta preservar uma certa dignidade espiritual deve esquecer sua condição contemporânea. [...] Todo homem é vítima de seu temperamento. Acredito ter liquidado muitos erros e esperanças enganosas. Tente, por qualquer meio, ficar fora das paixões e superstições efêmeras que envenenam inutilmente a alma e os brios do espírito (1995f 43-44).

O processo que levou Cioran a se tornar uma sorte de "eremita" passou pelo desprendimento de preocupações particulares da sua filosofia, entre elas a com a situação histórico-cultural de seu próprio país, a Romênia. Mais rigorosamente, este "ascetismo" se voltou contra o sentido primevo da transfiguração cioraniana: o de uma expectativa pela superação da ruptura ontológica do homem em relação à vida, mesmo que por uma via "sublimada". Ao dizer ter "liquidado muitos erros e esperanças enganosas", Cioran referiu-se às tendências dogmatizantes de seu temperamento, claro sinal do novo regime a que se impôs e que inverteu algumas de suas percepções sobre o próprio ceticismo. Exemplo disso está na forma como progressivamente o ceticismo, que em si era sinal de doença, passou concomitantemente a representar uma ajuda contra o sofrimento[28], mas também uma "droga" que vicia e faz viver[29]. De maneira geral, ele se tornou para o romeno um exercício de autodomínio:

28 Conferir 1997 165 e 440

29 Conferir 1997 380, 454 e 609.

> Impus-me uma filosofia cética para poder contrariar o meu temperamento infeliz, os meus distúrbios, as minhas reações de humor. Em cada momento preciso me controlar, frear os meus impulsos, combater as minhas indignações nas quais não acredito, mas que surgem do meu sangue ou de quem sabe onde. O ceticismo é um *calmante*, o mais seguro que encontrei. Recorro-lhe em qualquer ocasião; sem ele, literalmente explodiria (Cioran 1997 389).

Para Sloterdijk, a obra de Cioran representa uma "ascese secularizada" e constitui um existencialismo contrário ao dos "mandarins de Paris" (e aqui deve se pensar sobretudo em Sartre): portanto, não um "existencialismo engajado de resistência", mas um "existencialismo da recusa" que constantemente rejeita as "tentações de se implicar e de adotar uma posição" (233). É o paradoxo da tendência cioraniana, que parece repetir a forma da contradição de seu "estranho ceticismo" formulado em juventude: "a posição do homem sem uma posição, o papel do ator sem um papel" (233). Sloterdijk ainda destacou a particularidade deste asceticismo secularizado de Cioran, "cuja representatividade e originalidade aparecem no fato de que sua prática consiste em recusar qualquer prática orientada a objetivos" (234).

Não por acaso, a assim chamada fase francesa de Cioran foi marcada por algumas aproximações com o pensamento oriental, sobretudo o Budismo[30]. A visão de mundo budista o interessava na medida em que enxergava nela a possibilidade de "aceder a uma religião sem ter fé" (1995c 82), e, como sublinhou François Chenet, uma espécie de "radicalização do ceticismo antigo" (273). O destaque da relação entre Cioran e Budismo, incluindo neste ponto o paralelo do próprio autor entre Budismo e ceticismo, serve-nos sobretudo, assim como apontam os estudos, para compreender a generalização da descrença cioraniana sobre a realidade: "Tudo o que penso das coisas está resumido nesta fórmula de um representante do budismo tibetano: 'O mundo existe, mas não é real'" (1997 299). O filósofo se utilizou da ontologia budista na consolidação de seu ascetismo secularizado que descredita do mundo qualquer possibilidade de engajamento, participação ou adesão. Portanto, Cioran cria a figura de um budismo como radicalização do ceticismo antigo, mesmo que este último não se preocupasse, por exemplo, em problematizar a suposta "realidade" das aparências.

Por outro lado, o pensador romeno impunha limites à "radicalidade", por assim dizer, da solução budista às próprias constatações ontológicas, uma vez que esta filosofia oriental avança seu ascetismo até uma superação do "eu". Este é um problema particularmente constante na obra de Cioran, basta considerarmos o lugar central que a mística ocupou nos seus escritos desde a juventude, tema que sempre orbitou ao redor da questão da possibilidade de dissolução ou renúncia do "eu". Cioran comentou particularmente sobre isso em uma entrevista a Léo Gillet, em 1987: "Eu sou budista unicamente para tudo o que é verbal, constatação. Mas quando o Buda diz: 'agora, é preciso renunciar ao desejo, triunfar sobre o eu', não posso" (1995c 83). A interdição do caminho budista — veto que limita a ascensão do pensamento de Cioran a uma mística (por isso, ele apresentava o seu ceticismo, e também a si mesmo, como resultado de uma mística fracassada[31]) ou a um niilismo completo — demonstra características fundamentais do assim chamado "ceticismo" cioraniano, como veremos a seguir.

---

30 Vários trabalhos dedicaram-se especificamente ao tema da relação entre Cioran e Budismo. Conferir Carloni (2012), Urbaniak (2009), Baumgartner (2016), Dobre (2013) e Chenet (2009) são alguns exemplos.

31 "Acreditei ter sido chamado a tornar-me um místico (como se alguém se tornasse um místico! místico se é) — mas é preciso dizer que estava na minha natureza ser um cético, ou melhor, um herege do ceticismo.

No fundo, o ceticismo é o antípoda da felicidade. Eu caí na dúvida porque apontei muito alto. O cético é um místico fracassado" (Cioran, 1997 601).

## Niilismo e Apofatismo

Uma dessas características demonstráveis do "ceticismo" cioraniano é a inversão do niilismo. Apesar de Franco Volpi ter diagnosticado o pensamento de Cioran como um "niilismo gnóstico" (105), o professor romeno Horia Pătraşcu alertou sobre a importante diferença entre o discurso niilista e o cioraniano, nomeado pelo estudioso de discurso apofático. Para Pătraşcu, o apofatismo de Cioran se demonstra pela diferença entre o "nada niilista" e o "nada apofático", já que no segundo a intenção é atestar a incapacidade do pensamento de transcender seus limites e qualificar positivamente seu "objeto": "O 'nada da vida' é do mesmo tipo que o ‹nada divino›, o nada de Deus — no sentido de que o pensamento transfere/projeta sua própria incapacidade de conceber seu objeto em um atributo paradoxal do mesmo" (Pătraşcu 2017 354). Como também fez notar o professor Pătraşcu, este tipo de discurso avizinha ainda mais Cioran da mística negativa, em que a aproximação de Deus se dá pela negação das investidas redutoras do pensamento. No caso da filosofia cioraniana, entretanto, a vida mesma só pode ser qualificada negativamente, pois nenhuma definição é capaz de apreender sua mudança constante.

O apofatismo de Cioran se demonstra particularmente pela sua apologia ao "incriado" ou ao "não-nascido" como fonte originária e não corrompida da existência. A principal obra sobre esta apologia é (*De l›inconvénient d›être né*) *Do inconveniente de ter nascido*, de 1973, em que se lê no aforismo 11: "Não me sentindo nunca à vontade no imediato, apenas me seduz aquilo que me precede, aquilo que me afasta daqui, os instantes inumeráveis em que não existia: o não-nascido" (2010 7). Mesmo vinte anos antes, em 1953, com a publicação do ensaio *La Fin du Roman* (O fim do romance) sob o selo da *Nouvelle Revue Française* (N.R.F.), Cioran escreveu: "Eu sonho nas profundezas do *Ungrund*, fundo anterior às corrupções do tempo, e cuja solidão, superior à de Deus, separaria-me para sempre de mim, dos meus semelhantes, da linguagem do amor, da prolixidade que a curiosidade pelos outros carrega" (1012). O filósofo conectou diretamente a necessidade da inclinação ao não-criado como resultado da debilitação anímica sofrida pelo cético: "Quando seus sentidos murcham por falta de objetos que os possam solicitar, e a sua razão cessa de ser exercida por horror de fazer julgamentos, ele já não pode dirigir-se senão ao *não-criador*, com o qual se parece, com o qual se confunde, e cujo Tudo, indistinguível do Nada, é o espaço em que, estéril e prostrado, realiza-se, descansa" (1995d 1103).

Para além da inclinação psicológica ou terapêutica do cético cioraniano a uma ordem não "corrompida" pela "queda no tempo", existem razões mais objetivas que justificam este movimento. A principal delas retoma um tema contínuo na obra de Cioran que é a natureza irracional[32] e irredutível[33] da vida. Para Cioran, a vida é essencialmente irracional, ou seja, refratária às reduções e abstrações da razão, porque é devir, mudança permanente. Portanto, ela não poderia jamais corresponder às exigências da inteligência: "Lá onde a inteligência se revela totalmente incapaz de surpreender a natureza íntima, ela está no domínio da vida" (2009a 137). Sendo assim, se o cético cioraniano rechaça todo dogmatismo dos sistemas filosóficos e, mais do que isso, repreende o assalto da razão contra o movimento permanente da vida, ele se coloca efetivamente como uma espécie de "guardião" do não-criado: negando toda sorte de afirmação, ampara-se sobre o supremo negativo da vida, como em um surpreendente niilismo às avessas[34].

Nota-se também que do apofatismo decorre a persistência da figura de Deus na obra

32 Conferir Cioran, 2012 148.

33 "Irracional é aquilo que é refratário à redutibilidade" (Cioran 2009 141).

34 Como já dissemos, o filósofo tratava suas asserções como atos de vontade, o que o levava a traduzi-las em afirmações "não-epistêmicas". Essa perspectiva constantemente conduz o leitor a imbróglios interpretativos. Dentre todas

cioraniana, uma vez que Deus representa a integralidade do "nada". O próprio Franco Volpi indicou que da negação cioraniana dos valores positivos do mundo nasce "a devoção que o lança para a 'mais pura versão de Deus', que para ele é o Nada" (105). Além disso, Cioran utilizou a ideia de Deus como alvo e interlocutor na construção da condição existencial de seu pensamento. É o que destaca Sloterdijk ao escrever que, na obra cioraniana "a existência de Deus deve ser postulada com necessidade, pois Deus deve pedir desculpas pelo mundo" (235). Também o ensaísta brasileiro Walter Benevides sublinhou este aspecto ao registrar: "Deus é para ele o inimigo necessário, o companheiro incômodo mas indispensável ao seu solipsismo [...]. Além do mais, para perplexidade perene do mal que nos rodeia, convém que haja um bode expiatório. E quem melhor do que o Criador, responsável que é por todas as imperfeições que no mundo cada dia se renovam?" (34).

## Ceticismo e Inutilidade

A interdição feita por Cioran ao budismo também sugere uma outra característica de seu ceticismo: a ausência de uma saída definitiva do agonismo individual. Todo o pensamento de Cioran gira em torno do indivíduo e das repercussões psicofisiológicas de sua condição existencial. Extinguir o panorama dessa relação indivíduo-existência em benefício de uma resolução ontológica seria implodir o desenvolvimento da filosofia cioraniana, uma vez que, como alertou Sloterdijk, Cioran é "mestre do 'não chegar a lugar nenhum'" (235). O filósofo alemão descreveu a postura de Cioran como "anti-estóica", demonstração de um grande impasse metafísico:

> A tendência da nova regra é anti-estóica. Enquanto o sábio estóico faz tudo para estar apto para o universo (o estoicismo romano era antes de tudo, é verdade, uma filosofia de funcionários públicos, atraente para as pessoas que queriam crer que deviam sinceramente, como "soldado do cosmos", permanecer no posto que lhe fora atribuído pela providência), o asceta cioraniano tem de repelir a tese do cosmos como tal. A sua própria existência deve atestar o fracasso da criação (Sloterdijk 235).

Sendo assim, a "inutilidade" para qual tende o pensamento cioraniano é a manifestação não apenas da descrença ou da incapacidade de engajamento no mundo, mas antes de tudo do assim chamado "fracasso da criação": o "cético" de Cioran atesta a impossibilidade ontológica do homem de integração no universo e da própria harmonia universal. Desta forma, ele se consolida como antípoda do estoicismo: "Fora dos céticos gregos e dos imperadores romanos da decadência, todos os espíritos parecem submetidos a uma vocação municipal. Só aqueles se emanciparam – uns pela dúvida, os outros pela demência – da obsessão insípida de ser úteis" (Cioran 2011 28). O ataque à utilidade atesta o malogro da "queda no tempo" e mais especificamente a intenção de

---

as particularidades dos usos que fez Cioran do vocabulário cético, uma em especial pode ser causa das maiores confusões: para o romeno, não há equivalência entre afirmações e negações. É claro que Cioran entendia que o valor lógico de uma afirmação é idêntico ao de uma negação e que, do ponto de vista do ceticismo, tanto afirmação quanto negação são demonstrações de dogmatismo, uma vez rompida a equipolência e a possibilidade mesma de suspensão do juízo. Entretanto, o valor epistêmico de qualquer uma dessas operações (afirmação, negação ou suspensão do juízo) é apenas secundário para Cioran. Ele as analisava desde um ponto de vista «orgânico» ou existencial segundo o qual a negação deveria ser tomada como uma atitude antinatural:

"Em primeiro lugar, fizemos mal em colocar a afirmação e a negação no mesmo plano. Negar, concordamos, é afirmar ao contrário. No entanto, há algo mais na negação, um suplemento de ansiedade, uma vontade de se singularizar e como que um elemento antinatural. A natureza, se se conhecesse a si própria e se pudesse elevar à fórmula, elaboraria uma interminável sequência de julgamentos da existência. Só o espírito tem a faculdade de recusar o que é e de se agradar com o que não é, só ele produz, só ele fabrica a ausência. Só tomo consciência de mim mesmo, só sou quando nego; assim que afirmo, torno-me permutável e acomodo-me como objeto" (1995d 1097-1098).

desfazer a sacralidade dos valores, dos ídolos e das teleologias: "Ser o agente da dissolução de uma filosofia ou de um império: pode-se imaginar orgulho mais triste e mais majestoso? Matar por um lado a verdade e por outro a grandeza, manias que fazem viver o espírito e a cidade" (*Id.* 29).

Além disso, a inutilidade é o corolário do autodomínio cioraniano. Ela representa todo o esforço de seu pensamento em produzir uma obra não engajada e que nada pode propor. Entretanto, também significa o resultado, para Cioran, de um contínuo enfraquecimento dos instintos:

> Meu ceticismo, a longa prática que tenho dele, finalmente embotou as minhas garras. Muito tempo atrás das grades, a fera não se dignou — ou já não pode precipitar-se sobre ninguém; o ceticismo é a jaula do filósofo, onde perde os seus instintos; depois é livre, é claro, mais livre que qualquer outro, mas a sua liberdade já não lhe serve para nada. Ele está livre em um deserto. O ceticismo? uma liberdade total, e inutilizável (1997 641).

O ceticismo de Cioran se desenvolve como autodomínio para uma liberdade negativa, por assim dizer. Essa liberdade negativa representa a autonomia para não agir, para nada propor, para a inutilidade. A inutilidade cioraniana é sinônimo da abertura para negar essencialmente qualquer propósito, pois eles se sustentam, de acordo com o romeno, sobre dogmatismos (fanatismo, fé, febre). Esta postura de "anti-profeta" só é possível pela lucidez anti-dogmática oferecida pelo ceticismo: "A clarividência é o único vício que nos torna livres — livres num deserto" (Cioran 2010 14). Se na juventude o tema da inutilidade remetia a um sentido bastante estrito, a saber, o de uma oposição total ao que Cioran considerava como tecnocracia, otimismo e mediocridade do espírito moderno, na maturidade esse "anti-estoicismo" libertador atingiu o patamar de um exílio existencial que beira o ascetismo dos místicos: "Ser mais inutilizável que um santo…" (2011a 75).

Contudo, este "anti-estoicismo" da inutilidade é (quase) redimido em sua obra pelo afã estético da escrita. O ascetismo secularizado de Cioran não tem pretensões de renunciar o "eu" e a vontade de poder imbricada nos próprios atos de negação. E se a vontade ainda se manifesta, ela o faz por meio deste programa anti-profético para se realizar esteticamente: "mesmo o desleixo é capaz de fazer arte se a vontade de poder for adicionada a ele" (Sloterdijk 235). É o sentido terapêutico que já se insinuava no "estranho ceticismo" cioraniano desde sua juventude, persistindo notadamente em toda a obra: "considerava – e ainda considero – o ato de escrever como uma sorte de terapêutica. Este é o sentido profundo de tudo o que já escrevi" (1995c 47)[35].

Mesmo tendo se mantido sob a égide da própria neurastenia e do regime de autodomínio da negação, Cioran apresentou em sua obra "inconsistências" cruciais que lhe impediram de consolidar, de maneira geral, um complexo de negações sistemáticas que poderia tê-lo "convertido" efetivamente em um cético. Pelo contrário, o seu "desleixo" (para ficar com a expressão de Sloterdijk) é basicamente a marca da sua obra, munida de pensamentos que não se concluem, como numa espécie de maiêutica abortada. Sob as pechas de niilista, cético e pessimista, foi sempre inacabado, imperfeito: "Eu sou um cético incompleto. Toda a parte de mim que não foi absorvida ou devorada pela dúvida se volta para o seu oposto. Daí este pressentimento de êxtase, que representa esse setor do meu ser que o ceticismo não conseguiu invadir" (Cioran 1997 876).

Assim como desenvolveu Walter Benevides em seu ensaio "E. M. Cioran: um pessimista quase perfeito", o filósofo romeno é inconcluso mesmo na negação: "Por lhe faltar, como admite,

35 O tédio do estado de inutilidade diante do fracasso da criação é aludido por Cioran inclusive pelo seu caráter pretensamente terapêutico. O filósofo formula um dos maiores — senão o maior — problemas de sua obra justamente neste ponto: "Que terapêutica empregar contra uma doença de que não nos lembramos mais e cujas consequências usurpam nossos dias? Como inventar um remédio para a existência, como concluir esta cura sem fim? E como recuperar-se do nascimento? O tédio, esta convalescença *incurável*..." (Cioran 2011 28).

'calor' no niilismo (2011a 759), é incapaz de negar tudo para conseguir a extinção das próprias dúvidas. E assim vai se adaptando à vida mercê de nefandos sortilégios" (Benevides 34). Além disso, a sua inconsistência permite a convivência entre seu instinto negador e o afirmador, este último sustentado pelos vieses terapêutico e extático da sua obra pois "na dilaceração com que se despoja qualquer ilusão vital, Cioran não deixa, contudo, de contar com os seus prazeres" (*Ibid.*). Retrocedendo nas últimas instâncias das diversas correntes e escolas com as quais supostamente se filiaria, Cioran perseguiu os pontos mais críticos do pensamento não-dogmático, alimentando-se dos restos de suas negações, à revelia das quais constituiu (de forma não-epistêmica) uma saída fugaz para o infortúnio, através do regozijo da arte pela qual aprendeu a tudo negar, mas com alguma beleza:

> Schopenhauer sem vontade, Stirner descrente do anarquismo, Kierkegaard sem fé, Nietzsche que rompeu com o super-homem, Spengler sem sistema, este romeno que tão estupendamente escreve, que tão acirradamente detesta os intelectuais, que admira acima de todos Diógenes, porque o cínico "nada propunha" tem o orgulho de não oferecer nenhuma mensagem. Espelho deste nosso presente deprimido, compilações suntuosas de nossas negações latentes e ostensivas, o que redime a obra de Cioran, o que de certo lhe dará permanência, é a força do estilo que em todas as suas páginas transparece. Evangelho do caos, poderia ser adotado pela convulsa mocidade que agora se agita sem diretrizes, se acaso aos jovens de hoje restasse algum faro de beleza. Seria a salvação pela estética. Mas quererá alguém salvar-se? (*Ibid.* 34).

## Referências Bibliográficas


Baumgartner, Brad. "Zen pessimism: on E. M. Cioran and non-being". *A journal of Contemporary Theory, Theory of Religion and Experimental Theory, no. 1*, London (2016): 10-26.

Benevides, Walter C. S. "E.M. Cioran, um pessimista quase perfeito". *Jornal do Commercio.* 12 dic. 2019. https://breviariodecomposicao70.home.blog/2019/12/12/cioran-correia-de-sa-recepcao-brasileira-rui-benevides-prates/

Birman, Joel. "Criatividade e sublimação em psicanálise". *Psicologia Clínica*. n.1, v. 20 (2008): 11-26.

Burnyeat, M. F. "Pode o cético viver seu ceticismo?". *Sképsis*. n.5 (2010): 201-239.

Carloni, Massimo. "Cioran, o nascimento e o Zen". *Alkemie* n°9 – L'être Juin (2012).

Cassirer, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: UNICAMP, 1992.

Chenet, François. "Cioran et le bouddhisme". Tacou, Laurence; Piednoir, Vincent (Orgs.). *Cahier Cioran*. Paris: L'Herne, 2009.

Cioran, Emil. *La Fin du Roman*. "La Nouvelle Nouvelle Revue Française", 1º année Nº 12. Paris: N.R.F., Dezembro de 1953.

_____, *A Tentação de Existir* (La tentation d›exister). Tradução de Miguel Serras Pereira e Ana Luísa Faria. Lisboa: Relógio D›Água, 1988.

_____, *Aveux et Anathèmes***.** Œuvres. Paris: Gallimard, 1995a.

_____, *Écartèlement*. Œuvres. Paris: Gallimard, 1995b.

_____, *Entretiens*. Entretiens. Paris: Gallimard, 1995c.

_____, *La Chute dans le temps*. Œuvres. Paris: Gallimard, 1995d.

_____, *Le Mauvais Démiurge*. Œuvres. Paris: Gallimard, 1995e.

_____, *Scrisori către cei de-acasă*. Bucureşti: Humanitas, 1995f.

_____, *Cahiers (1957-1972)*. Gallimard: Paris, 1997.

_____, *Solitude et Destin*. Paris: Arcades Gallimard, 2004.

_____, "L'intuitionnisme contemporain". Tacou, Laurence and Piednoir, Vincent. *Cahier Cioran L'Herne Nº 9*. Paris: L'Herne, 2009a.

_____, *Transfiguration de la Roumanie*. Tradução de Alain Paruit. Paris: L'Herne, 2009b.

_____, *Do Inconveniente de ter Nascido* (De l›inconvénient d›être né). Tradução de Manuel de Freitas. Lisboa: Letra Livre, 2010.

_____, *Silogismos da Amargura* (Syllogisme de l›amertume). Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011a.

_____, *Breviário de Decomposição* (Précis de Décomposition). Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011b.

_____, *História e Utopia* (Histoire et Utopie). Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011c.

_____, *Nos cumes do desespero* (Sur les cimes du désespoir). Tradução de Fernando Klabin. São Paulo: Editora Hedra, 2012.

_____, *O Livro das Ilusões* (Le livre des leurres). Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2014.

_____, *Lágrimas y Santos* (Des larmes et des saints). Tradução de Christian Santacroce. Madrid: Hermida Editores, 2017.

_____, *Extravíos* (Razne). Tradução de Christian Santacroce. Hermida Editores: Madrid, 2018.

David, Sylvain. *Cioran: un héroïsme à rebours*. Montréal: Les Presses de L›université de Montréal, 2006.

Dobre, Marius. "Traces of Buddhism in the works of Emil Cioran". *European Journal of Science and Theology* 9 (2013): 95-104. 6 out 2021. https://www.researchgate.net/publication/298139019_Traces_of_Buddhism_in_the_works_of_Emil_Cioran

Herrera, Liliana. "Ejercicios de ascética negativa". *Emil Cioran: Giornate di studio a Napoli 2016-2018*. Milão: Criterion Editrice, 2019.

Jarrety, Michel. "Cioran: un étrange scepticisme". *Scepticisme et pensée morale: de Michel de Montaigne à Stanley Cavell*. Paris: Paris Sorbonne Paris IV, École Normale Supérieure, 2013.

Jurczak, Kazimierz. "Valori epistemologice ale melancoliei: Cioran şi Pessoa". *Emil Cioran: Giornate di studio a Napoli 2016-2018*. Milão: Criterion Editrice, 2019.

Lăzărescu, Mircea. "Cioran, archives paradoxales. Nouvelles approches critiques.". *Cioran, le temps et le scepticisme*. Paris: Classiques Garnier, 2013.

Nedelcovici, Bujor. "La Leçon De Scepticisme De Cioran". *Esprit* 10 (1990): 10–24. 6 out 2021. https://esprit.presse.fr/article/bujor-nedelcovici/la-lecon-de-scepticisme-de-cioran-12334

Nietzsche, Friederich. *Sobre a utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de André Itaparica. São Paulo: Hedra, 2017.

Romero, Gustavo. "Cioran y la condición humana: ser-con los animales". *Emil Cioran: Giornate di studio a Napoli 2016-2018*. Milão: Criterion Editrice, 2019.

Pătraşcu, Horia. "The Anti-Mioritic Space. The Transfiguration of Romania as a "Weak" Transfiguration". *Philobiblon*. n. 1(2013): 68-99. 6 out 2020. https://www.proquest.com/openview/11e9c000d4f57fd4adee83b8f21e5c65/1?pq-origsite=gscholar&cbl=1936337

_____, "Revalorizarea Scepticismului În Opera Franceză a Lui E. M. Cioran". Bucureşti: *Rev. filos.,* LXIV, 3, p. 349–357, Bucureşti, 2017.

Petreu, Marta. "Préface". Cioran, Emil. *Transfiguration de la Roumanie***.** Tradução de Alain Paruit. Paris: L'Herne, 2009.

Porchat, O. "Sobre o que aparece". *Sképsis* nº 1(2007): 7-42. 6 out 2021. < http:// philosophicalskepticism.org/wp content/uploads/2014/05/1sobre_o_que_aparece.pdf>

Porte, Yann. "Cioran, Sceptique abîmé et cynique fragmenté". *Alkemie* n. 6 (2010): 66-90. 6 out 2021. < http://www.revue-alkemie.com/006-alkemie-cioran.html>

Rotiroti, Giovanni. *Das Unbehagen In Der Kultur a lui Freud în opera lui Cioran: ecouri disonante şi profunde*. Bucureşti: Editura Universităţii din Bucureşti, 2020.

_____, *Il demone della lucidità: Il "caso Cioran" tra psicanalisi e filosofia*. Soveria Mannelli: Rubbettino Editore, 2005.

Sloterdijk, Peter. "Cioran ou l'excès de la parole sincere". Tacou, Laurence; Piednoir, Vincent (Orgs.). *Cahier Cioran*. Paris: L'Herne, 2009.

Urbaniak, Jakub. "Why isn't it like it should be?: Buddhist and Christian intuition of the wretchedness of the human condition in the life and writings of Emile Cioran". *Faculty Of Theology, Adam Mickiewicz University*. Orientador: Pascal David, Tese (Doutorado em Teologia) 2009.

Valcăn, Ciprian. *Influencias culturales francesas y alemanas en la obra de Cioran*. Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira, 2016.

Volpi, Franco. *O Niilismo*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

REVISTA DE FILOSOFÍA
CUADERNOS DE PESIMISMO

**NÚMERO 1 | 2022 | 184-193**
**Recibido: 15-10-21| Aceptado: 10-12-21**

# El pesimismo utópico o del mundo como Vacuidad y Mythos

## Utopian Pessimism or the World as Emptiness and Mythos

*Slaymen Bonilla Nuñez*
Universidad La Salle, México

**Resumen**

El pesimismo utópico es una reinterpretación del pesimismo clásico. Su punto de partida es, tal como quiso Schopenhauer, el budismo, sólo que desde una lectura más profunda este, entendiendo que los pesimistas del siglo XIX y XX no tuvieron acceso a fuentes primarias tan cuantiosas como las que hay hoy en día. A partir de ahí se construye (o reconstruye) el sistema en su totalidad, manifestando que el mundo, más allá de ser voluntad y representación, es vacuidad y Mythos. La primera categoría es tomada de la tradición budista, mientras la segunda representa, hasta cierto punto, una nueva vía de indagación epistemológica. Este trabajo tiene, como intención, presentar, introducir, difundir el pesimismo utópico y la tesis que lo fundamenta; no es, ni pretende serlo, un artículo de investigación arduo, sino, más bien, una invitación, un ensayículo, en el que se dé cuenta de la gestación de esta forma de pesimismo y de sus principales ideas.

**Palabras clave:** Pesimismo, pesimismo utópico, budismo, vacuidad, Mythos

**Abstract**

Utopian pessimism is a reinterpretation of classical pessimism. Its starting point is, as Schopenhauer wanted, Buddhism, but from a deeper reading of it, understanding that the pessimists of the 19th and 20th century did not have access to primary sources as abundant as those available today. From there, the system is constructed (or reconstructed) in its totality, showing that the world, beyond Will and representation, is emptiness and Mythos. The first category is taken from the Buddhist tradition, while the second represents, to a certain extent, a new way of epistemological enquiry. The intention of this paper is to present, introduce and disseminate utopian pessimism and the thesis on which it is based; it is not, nor does it pretend to be, an arduous research article, but rather an invitation, an essay, which gives an account of the gestation of this form of pessimism and its main ideas.

**Keywords:** Pessimism, utopian pessimism, Buddhism, emptiness, Mythos

## Introducción: sobre maestros y escuelas

El pesimismo utópico es, ante todo, una crítica del pesimismo clásico. No una crítica destructiva, en la que sólo se señalan los errores o falencias, sino una crítica que parte de la admiración y la herencia. El discípulo debe intentar superar al maestro; quizás no lo logré jamás, pero, al menos, debe intentarlo. Quedarse a la sombra del maestro mientras se la aplaude con mono faldero es una de las actitudes que más desgracia traen no sólo al discípulo sino al maestro mismo. Ese ha sido mi camino en la construcción de mi propia visión del pesimismo.

Al principio, como muchos, como Nietzsche, me vi maravillado por la lectura de la obra de Schopenhauer, sin duda ahí encontré algo que ningún otro texto me mostró. Me sentí identificado, cada uno de sus argumentos me revelaba una verdad, cada paso me maravillaba. Y muchos años ese fue mi sino. Schopenhauer se convirtió en mi maestro filosófico, un mentor cuyo sistema adopté en su totalidad. Sus palabras se convirtieron en una suerte de dogma para mí. En aquel entonces todavía no tenía conciencia de lo poco filosófica que era aquella actitud.

Por extraño que parezca muchos estudiantes de filosofía, la gran mayoría, caen en esto. Se vuelven repetidores de algún discurso, el que más les haya hecho sentido. Y así se van formando las *sucursales*. Estas siguen presentes en la vida adulta de muchos profesores de filosofía, los cuales llegan a sentirse dueños de tal o cual sucursal, como una especie de herederos que jamás tratan siquiera de ir más allá de lo que dijo el maestro (*Magister dixit*).

Sin embargo, algo en la vida de Schopenhauer no cuajaba con esto. Él mismo era un rebelde que había escupido contra Fichte y Hegel y que también intentó superar a su maestro, Kant. Si ese era el ejemplo, entonces debía de seguirlo, de eso se trataba, de caminar a su lado. Y fue así que en Rumanía comenzaron algunas intuiciones, apenas unos leves destellos de lo que después sería el *pesimismo utópico*. Fruto de ese trabajo es *Fantasía* (Bonilla 2020a).

Pasaron los años y escribí algunos ensayos al respecto, entre ellos *El amor, una visión desde el pesimismo utópico* (Bonilla 2013). Las ideas iban y venían y decidí esperar hasta que algo más sólido se presentara. Fue durante mis estudios de doctorado que, para mi clase con el Dr. Francisco Arzapalo, escribí un texto intitulado *Prolegómenos al pesimismo utópico* (Bonilla 2020b). Las ideas del profesor me habían inspirado y, por fin, podía conectar lo disperso, lo que estaba ahí sin forma.

Y decidí ir a la Universidad de Kioto a estudiar mi estancia doctoral, que fue sobre Nāgārjuna. Ahí, al lado del Dr. Yasuo Deguchi y del Dr. Chi-Yen Liu, terminó por cuajar todo. Ya desde varios años atrás me había dado cuenta de la pobre interpretación que el pesimismo (Schopenhauer, Mainländer, Nietzsche, por mencionar algunos) había hecho del budismo, el cual, supuestamente, era uno de sus pilares. Con Nāgārjuna pude entender el porqué.

## Crítica al pesimismo clásico

Al seguir buscando el noúmeno kantiano e identificarlo con la Voluntad (sea de vivir, de morir o de poder), el pesimismo no había hecho más que retomar y reafirmar, aunque con un giro copernicano, la tradición metafísica occidental. Esa que, desde Platón y Aristóteles, hemos cargado. Por eso tampoco es extraño encontrar en la obra de Schopenhauer continuas referencias al mundo platónico de las ideas. Es cierto, el pesimismo se alejaba de la concepción esencialista del Logos, esa que atravesó la Edad Media como Dios y se convirtió en la Razón de la Modernidad. El Logos era señalado, pero sólo para encontrar otra forma de esencialismo, esta vez en el principio contrario, en la Voluntad, una especie de sin-sentido o de sin-razón (irracionalismo) que era la base metafísica de

todo el Universo, del Mundo. Es cierto que con ello y, con el subsecuente desarrollo de la categoría de *inconsciente*, se abrían nuevos derroteros en el pensamiento (como el psicoanálisis freudiano o, incluso, la visión junguiana), empero, algo se mantenía firme: la mencionada visión esencialista, la cual, además, desde el pesimismo, derivaba en un maniqueísmo, una lucha entre optimismo (el mejor de los mundos posibles, lo bueno) y pesimismo (el peor de los mundos posibles, lo malo). ¿Había alguna forma de superar esta aparente dualidad irreconciliable? La respuesta me la daría el budismo.

Antes de proseguir es importante mencionar que ya alguien había visto este camino, esta crítica, sólo que lo abordó desde la fenomenología. Martin Heidegger, quien en *Ser y tiempo* (Heidegger 1971) procuró hacer esta crítica de la metafísica occidental. Algunos creen que su empresa tuvo éxito, otros no (Beuchot 100); lo que sí es un hecho es que sus reflexiones atrajeron a varios pensadores japoneses, los cuales, incluso, tomaron clase y mantuvieron una relación con él, por ejemplo, Keiji Nishitani[1]. El budismo zen y la fenomenología entraban en contacto. Sin duda alguna, *La religión y la nada* de Nishitani (1999) será uno de los trabajos que expresen con mayor fuerza los resultados de esta síntesis, sobre todo en su análisis de los conceptos de (*Śūnyatā*) vacuidad y (*Pratītyasamutpāda*) surgimiento dependiente, los cuales son claves para el pesimismo utópico y para entender al Mundo como vacuidad y Mythos.

## Vacuidad como disolución del esencialismo de la filosofía occidental

Y ahí es en donde radica la originalidad del pesimismo utópico. Este no rechaza los postulados pesimistas básicos: 1) que este es el peor de los mundos posibles, 2) que él no es producto de un Logos, sino manifestación de una fuerza irracional, 3) que el mundo es, ante todo (aunque no exclusivamente), mal o sufrimiento; lo que intenta es afinarlos con las categorías budistas, para así superar el maniqueísmo imperante de la tradición metafísica occidental y renovar al pesimismo.

Esto quiere decir que, si todo está vacío (*Śūnyatā*), los conceptos de bueno y malo, de pésimo y mejor, también lo están. No hay una esencia o naturaleza intrínseca (*Svabhāva*) de la realidad, por tanto, la Voluntad tampoco es el noúmeno kantiano, de hecho, nada es el noúmeno, esto sólo funge como ilusión. ¿Cuál es la razón de esto? (*Pratītyasamutpāda*), esto es, todo tiene un origen dependiente, todo está relacionado con todo, no hay un principio último u originario, un *primer motor inmóvil*, un Logos. Ya Schopenhauer se había percato de esto en *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* cuando dice: saben que una causa primera es tan imposible de pensar como el sitio donde termina el espacio o el instante con que comienza el tiempo. Pues toda causa es una mutación en la cual hay que preguntar necesariamente por una mutación anterior por la que *ella* ha sido producida, y así *in infinitum, in infinitum!* (Schopenhauer 1980 §20).

Sin embargo, el Buda de Frankfurt no pudo llevar esta conclusión a sus últimas consecuencias, pues, como buen filósofo occidental y como buen discípulo de Kant, se obsesionó por aquel noúmeno, quizá no como causa última, pero sí como fundamento o principio último, lo cual terminó por reproducir, con matices, lo mismo que criticaba. La Voluntad está vacía y el mundo no es ni bueno ni malo en sí, sino que esto es una construcción, un mythos que nos permite articular, a partir de una narrativa, el mundo, construir verdades que nos ayuden a descifrar lo que nos rodea, que puedan generar acuerdos políticos o epistémicos, da igual.

1 He aquí una de las fuentes de la así llamada Escuela de Kioto.

## *Mythos* como disolución de los dualismos de la filosofía occidental

Esa es la distinción entre *Mythos* y Voluntad, a menos a nivel de representación y construcción. La Voluntad se supone como el noúmeno kantiano, el principio en sí del Mundo, mientras que Mythos, así en plural, representa una pluralidad de principios. Hay diversos mythos fundantes de varias narrativas. Nuestra visión del mundo, nuestro paradigma teje una red diferenciada y coherente, que termina por crear esferas-mundos a su medida, en esos mundos son en los que habitamos. Por ejemplo, yo habito en el mundo pesimista y mis marcos de referencia están enraizados ahí, me construí como un ser pesimista, por lo que mi interpretación de la realidad se hunde en este sistema. Ese mundo lo comparto con otros, sin embargo, también he bebido de otras fuentes, como el *luciferianismo* de Lucian Blaga, la hermenéutica analógica de Beuchot, el budismo *Mādhyamika*, la filosofía de la liberación de Enrique Dussel, etc. Nuevamente, esos mundos, en lo general, son habitados por otras personas, mas la combinación de ellos es bastante única. Así, las esferas-mundos y los mythos que las constituyen son tan extensas como las arenas del Ganges. No hay un comienzo (*anaditva*), sino miles de millones de ellos, pues el ilimitado espacio está poblado por un infinito número de seres (*satta/sattva*). Esto es así porque el número de los seres es ilimitado (*ananta*), inmenso (*apramana*), incalculable (*asamkhyeya*) e inconcebible (*acintya*).

> El *Mythos*, no como "principio" metafísico, sino como "pluralidad de principios" o, mejor, como vacío (vacuidad) de cualquier principio (si hay muchos principios, entonces no hay principio), se entiende como una red de metáforas que conforman una visión específica del mundo (y es, en este sentido, que podemos decir con Borges: "Quizá la historia universal es la historia de unas cuantas metáforas" (1985 13)); a esta red de metáforas las denominaremos "esferas-mundo" (Bonilla 2020a 115).

El mundo es una metáfora, de hecho, así lo entendieron los budistas:

> En el budismo la metáfora no es exactamente lo mismo que en otros paradigmas. Aquí, "como no hay cosas reales (sólo ilusiones), toda referencia a las cosas debe ser meramente figurativa" (Garfield 302). Sthiramati, por ejemplo, repite "la definición de referencia metafórica de los gramáticos sánscritos tradicionales: '[Una palabra] se usa en sentido figurado con respecto a algo que no está ahí, como cuando [uno llama] a un Bahikan [persona] un buey'" (*Ibid.*). Luego, la metáfora es sentido figurado (*Ibid*).

Estas metáforas o mythos conectan con lo que los filósofos budistas llamaron "verdad convencional", que se desprende de la *teoría de las dos verdades*. De ella, Nāgārjuna afirma: "la enseñanza de los budas se basa en dos verdades, la verdad convencional (*saṃvṛti*) y la verdad según el sentido último (*paramārtha*). Quienes no comprenden la diferencia entre estas dos verdades no comprenden la verdad profunda que habita en el mensaje del Buda" (Nāgārjuna 2011 24.8-9).

Al principio, hablar de dos verdades genera resonancias con la teoría kantiana, la misma que venimos criticando. Sin embargo, esto es del todo inexacto, pues la doctrina budista terminará dando un giro poco convencional con respecto a lo que se busca en Occidente. De aquí surge el Mundo como vacuidad y Mythos. Esta doctrina se resuelve diciendo que la verdad última es que no hay verdad última, que lo único que tenemos son verdades convencionales y que estas dependen (*pratītyasamutpāda*) de nuestras convenciones semánticas y cognitivas (Nāgārjuna 2013 24.8).

Nāgārjuna se enfrentó contra los Sarvāstivāda, una de las corrientes más radicales de la tradición Ābhidharmika, los cuales postulaban la existencia de unos *dharmas* fundamentales poseen naturaleza intrínseca (*svabhāva*), esto es, esencia o sustancia; en cambio, Nāgārjuna pensaba que

nada tiene esencia o sustancia o, de otra manera, que todo está *vacío* de naturaleza intrínseca. Aquí el giro se da de la siguiente manera: los Sarvāstivāda pensaban que los *dharmas* fundamentales eran la verdad última, en tanto que las experiencias que se derivan de ellos eran lo convencional. Esto se acerca a las visiones de Parménides (con el Ser), de Platón (con sus Ideas) y de Aristóteles (con la esencia); o sea, hay algo que va más allá de los aparente, de lo accidental, lo que hace que una cosa sea lo que es y sin lo cual no podría ser. Bueno, pues para Nāgārjuna esto serían bagatelas. No hay nada parecido, sino sólo la ilusión de ello. Por eso es que la verdad última (los *dharmas*) está vacía, porque ella no contiene nada que la fije y la determine en sí. Y la verdad convencional sería lo único que quedaría. La verdad última sólo es la realización consciente de la realidad ordinaria. "Esto significa que no hay realmente 'dos verdades', sino una sola verdad y su presentación" (Matsunaga & Matsunaga 61).

Las verdades convencionales, a las que llamo *Mythos*, son construidas por los seres humanos, nada más y nada menos, por lo cual no refieren a esencias o sustancias últimas, inaccesibles para nosotros, es más, inexistentes debido a que no hay naturaleza intrínseca, sino interdependientes, nada se basta a sí mismo. El sufrimiento, el placer, lo bueno o lo malo no existen como realidades independientes o realidades en sí (verdad última), sino que son verdades convencionales, construcciones sociales, culturales, históricas, individuales, colectivas, lo cual no les quita peso.

Cuando tú sufres, de verdad estás sufriendo, la verdad convencional no es una verdad menor o secundaria, es la verdad última y viceversa. Es más, la misma vacuidad, que sería la verdad última, también está vacía y, por eso, no se escribe con mayúsculas. Nāgārjuna lo tiene muy claro: "la obsesión que tienes por la vacuidad no nos incumbe, no es la nuestra. Ella no es pertinente a la naturaleza del vacío" (Nāgārjuna 2011 24.13). Ella es sólo un medio útil que nos permite explicar algo, un recurso pedagógico, pero nada más. Mediante ella entendemos que el mundo es vacuidad y *Mythos* (muchos mythos). "Decir que las cosas están vacías no debe ser visto como una afirmación de la verdad última sobre la naturaleza última de la realidad, sino más bien como un 'dispositivo pedagógico útil', que nos debe hacer entender que el vacío está vacío en sí mismo" (Bonilla 2021 148).

## Metarracionalidad y utopía

¿Qué se desprende de esto? Primero que nada, la *voluntad de soñar*, categoría fundamental, junto con la de *desgarramiento dialéctico*, del pesimismo utópico. El pesimismo utópico ve que, en todo pesimismo, existe un afán utópico, la mera aceptación del dolor y el sufrimiento y la negación de una vía utópica (redención, liberación y/o esperanza) sería un mero *negativismo*. La utopía es una *existenciario* (Bonilla 2012), somos *animales utópicos*, por eso mismo, poseemos una voluntad de soñar, deseamos redimirnos, liberarnos del sufrimiento, sea mediante el suicidio (Mainländer), mediante la aceptación del sin-sentido (Cioran), mediante el *espíritu dionisíaco* (Nietzsche), mediante la *Persuasión* (Michelstaedter) o mediante la Estética, la Ética o la Ascética (Schopenhauer), etc. La historia de la humanidad no es la historia de la lucha de clases, sino la historia de la lucha de utopías. Las utopías vienen del *Mythos* y, desde ahí, le damos sentido al mundo (repito, aún desde el sin-sentido o el suicidio).

Luego está el desgarramiento dialéctico. Pensamos en polaridades, claro, esto quiere decir que el mundo *sea así*, ya dijimos que lo que hay, a este respecto, es vacuidad; mas, por diversas razones históricas, culturales, epistemológicas y hasta psicológicas tendemos a pensar en dualidades y/o polaridades. Izquierda y derecha, arriba y abajo, bueno y malo, bello y feo, cuerpo y espíritu. Más allá está la dialéctica de corte hegeliano que se resuelve en una tríada: lo *abstracto*, lo *negativo*

y lo *concreto*, que reniega de los dualismos y, quizá, termina por convertirse en un monismo, el del Espíritu (D'Hondt 2008). A pesar de ello y de otros esfuerzos (hasta místicos) por derrocar estos dualismos-maniqueos, lo cierto es que, incluso la opción por ir más allá del dualismo, de lo binario, termina por generar otra polaridad: lo dualista y lo no-dualista. Sí, quizás Hermes Trismegisto (2017) tenga razón cuando afirma, en su principio de correspondencia, que "como es arriba, es abajo; como es abajo, es arriba", empero, eso no diluye el hecho de que gran parte de nuestro pensamiento se constante en polaridades. Como bien dice David Sumiacher (2016): "todos los actos y procesos están siempre polarizados en menor o mayor grado y sus polaridades son tendencias que 'jalan' hacia lugares diferentes" (5). En nuestro caso, esa constatación se da entre la razón (espíritu de geometría o apolíneo) y el sentimiento (espíritu de fineza o dionisíaco) o, como querría Schopenhauer, entre razón e intuición (cf. Schopenhauer 2004 §4, 8) e, incluso, entre alegría y sufrimiento o felicidad e infelicidad. La vida es un péndulo que oscila entre unos y otros, lo que pensamos y lo que vivimos está en constante choque y de ahí el surgimiento de la paradoja (Binetti 2013) o la *antinomia transfigurada* (Blaga 1983) como posibles caminos de la filosofía. La paradoja que es la proyección de la ilusión (*Māyā*) de un principio inexistente, de un *en sí* creado por nuestra propia mente (superimposición).

Por eso, asumir la vacuidad nos lleva a una metarracionalidad, ligada al *conocimiento luciferino* (Blaga 1983), que sea capaz de asumir al mundo como *Mythos* y de superar —que no de eliminar— las limitaciones de esa razón (Logos) que vive en la ilusión. ¡Mucho cuidado! Que no se diga que estamos incurriendo en una contradicción performativa, suponiendo la superación del dualismo-maniqueísmo por medio de una nueva división (racional-metarracional). No es así, primero porque lo metarracional no se opone a lo racional (lo que sí sucede entre lo racional y lo irracional), segundo, porque ambas posturas están vacías (al igual que la teoría de la vacuidad) y, básicamente, todo lo dicho aquí que, al estar construido con arreglo a conceptos, juicios, argumentos, etc., termina por constituirse como un mythos más, con la salvedad de que este es consciente de su estructura mítica.

No, el Mundo como vacuidad y *Mythos* sólo es posible cuando el silencio se convierte en un acto del habla (Heidegger 2006) y, con él, el panorama de construir una nueva forma de filosofía, una que no esté ligada, al cien por ciento, al Logos, al discurso lógico-racional de occidente, ese paradigma filosófico que engulló a los demás. Una nueva forma de hacer filosofía que reintegre los diversos espacios míticos y no únicamente el greco-latino/judeocristiano y que vea en la Poesía, también como planteaba Heidegger, la "iluminación sobre lo descubierto" (*Íd.*, 95). Una filosofía que asuma la verdad última (vacuidad) y la verdad convencional (mythos), aunque, quién sabe, esta también es una de muchas utopías y el silencio de nuevo se impone para quien ha comprendido esto…

## Conclusiones

Antes de finalizar, me gustaría responder a algunas preguntas que han surgido de la lectura de mi trabajo. Importante es recordarle al lector que este texto pretende sólo ser una introducción, una presentación al pesimismo utópico, el cual se encuentra plenamente desarrollado en mi tesis doctoral de *El Mundo como vacuidad y Mythos*. Por supuesto que esto no quiere decir que ya sea un sistema completo, pues esto nunca se logra; siempre se está en constante creación y revisión; seguramente, aun cuando se lea aquel texto, seguirán surgiendo preguntas, dudas y comentarios. Ahora bien, en las próximas líneas pretendo dar respuesta a algunas de esas inquietudes.

1. ¿Es el pesimismo un mythos (uno de muchos) en cuanto relato constituyente de realidad?; o más bien ¿es un mythos adecuado o privilegiado si se tiene en cuenta el descubrimiento de que

el fondo insondable de la realidad, su en sí, es vacuidad?

El pesimismo *per se* no es un mythos privilegiado, sino uno plausible entre otros más. Este pluralismo metafísico y epistemológico se analiza en los apartados *La ilusión del sufrimiento* y *El Mythos como metáfora* de la tesis. Por "pesimismo *per se*" me refiero tanto a la consciencia pesimista básica como al pesimismo clásico, en los cuales se privilegia un cierto relato sobre el sufrimiento y la realidad en sí (Voluntad).

Mas, mucho cuidado, que al hablar de pluralismo epistemológico nos referimos a la noción de analogía beuchotiana (1997); no estamos frente a un univocismo ni frente a un equivocismo, sino frente a una pluralidad plausible de opciones, entre las cuales se encuentra el pesimismo. ¿Por qué algunas personas se decantan por este relato? Esa pregunta escapa a las intenciones del presente. Sólo podemos presuponer que el carácter y la *episteme* personal y colectiva juegan un rol preponderante en la elección de algún relato por encima de otro.

Y, entonces, ¿por qué tendríamos que atender a tu pesimismo utópico?, ¿qué no es él el que plantea la noción del *Mythos*? Ahí es donde la vacuidad se revela como importantísima. Al igual que la vacuidad está vacía, todos los relatos lo están. El pesimismo (utópico) está vacío y no debe ser considerado más que como una convención útil, un discurso que puede abrir nuevas perspectivas y dimensiones, pero jamás como un relato privilegiado por encima de los demás; es una esfera-mundo, con sus propias reglas, posibilidades y limitaciones (véase el apartado *El Mythos como paradoja*)[2]. En cuanto al pesimismo utópico, este sólo pretende hacer converger las tesis del pesimismo clásico con la filosofía budista, justo para encontrar nuevos horizontes.

2. ¿Cómo conciliar pesimismo y utopía?

Esta pregunta se me ha hecho con un mayor desarrollo. Lo primero que se debe tener en cuenta es que la noción de utopía que proponemos no pretende, en ningún momento, reconciliar al ser humano con el sinsentido o con la vacuidad. Me explico: el abrazo del sinsentido puede en muchas ocasiones ser la misma utopía (*El Mythos como paradoja*). Autores ligados al pesimismo, como Cioran y Camus, puedan dar buena cuenta de ello. La vacuidad tampoco es algo con lo que se haya de reconciliar, pues la vacuidad es sólo un medio que nos permite afirmar que la realidad no posee naturaleza intrínseca, es una especie de consciencia recursiva, pues ella misma se asume vacía, no hay ningún "en sí" inefable, lo que hay son verdades convencionales y nada más. La verdad última, repito, es que no hay verdad última, sólo verdades convencionales. El pesimismo queda como una disposición de ánimo fundamental, un encuentro con el mundo, una forma de interpretarlo.

¿Y el pesimismo utópico?, ¿cuál es la diferencia? El pesimismo utópico se da con la consciencia de las Cuatro Nobles Verdades. Las dos primeras, en tiempo y forma, son verdades ligadas a la existencia universal del sufrimiento y la insatisfacción y sus respectivas causas. Ahí surge la consciencia pesimista. Recordemos que el pesimismo, acorde a autores como Abbagnano (1974) o José Ferrater Mora (1964), sostiene algunas tesis fundamentales:

1. La existencia universal del sufrimiento y/o el dolor.
2. La primacía del sufrimiento o el dolor sobre el placer o la felicidad.
3. Que el mundo es la manifestación de una fuerza irracional.

De igual modo, he escrito la entrada sobre "pesimismo" en el *Léxico de las ciencias sociales en la pandemia* (a publicarse, Universidad Autónoma de Chiapas), ahí se encuentra desarrollado cómo entiendo el pesimismo. De momento, se ha de aclarar que el pesimismo utópico suscribe estas tres

2 Por eso mismo, la oración: "el fondo insondable de la realidad, su en sí, es vacuidad", está errada, pues, quien esto afirma, es porque no ha entendido la vacuidad y toma a la serpiente por la cola.

tesis, sólo que, con algunos ajustes, sobre todo en el punto 2. Ciertamente, el sufrimiento tiende a manifestar con mayor fuerza, sin embargo, no creemos que él tenga primacía como una especie de sustrato. Existe una tensión constante entre sufrimiento y placer, felicidad e infelicidad. Esta tensión y la resolución que hacemos de ella cada día depende de factores psicológicos, de nuestra propia interpretación del mundo, no de un "en sí". En torno al punto 3 sólo matizamos que, más que una fuerza irracional, es una fuerza metarracional.

La tercera y la cuarta noble verdad nos dicen que hay, al menos, un camino para liberarnos (utopía) del sufrimiento. El pesimismo utópico parte del sufrimiento, lo acepta y abraza, pero sólo porque entiende que hay caminos de utopía que nos permiten enfrentarlo, aunque ese enfrentamiento pueda estar destinado al fracaso (Bahnsen). La mejor metáfora que tengo para explicarlo es la de "reír llorando" (Juan de Dios Peza) o la de la "noche estrellada". Los mismos pensadores pesimistas[3] dan buena cuenta de ello, pues, al final, siempre proponen alguna vía de redención, esperanza o liberación: el arte, la ética, la ascética, le persuasión, el suicidio, el absurdo, el sinsentido, la risa, la consciencia, etc. Tal como dice E. Thacker (2015): "El pesimismo es el último refugio de la esperanza" (47).

Concluiré con un par de citas, de un libro basado en un diálogo entre el Dalai Lama y el arzobispo Desmond Tutu (2017), que creo que pueden arrojar luz al respecto:

1. Una vez, el arzobispo me contó que el sufrimiento puede ennoblecernos o amargarnos, y que la diferencia radica en si somos capaces de encontrar sentido o no a este sufrimiento. Si no lo encontramos, es fácil caer en la amargura, pero si somos capaces de encontrar un ápice de significado o de redención, nos volvemos más nobles, como le ocurrió a Nelson Mandela (capítulo *El sufrimiento y la adversidad: superando las dificultades*).

2. Shantideva, el monje [y filósofo] budista, describió las virtudes del sufrimiento. La conmoción inicial disipa la arrogancia. También aumenta la compasión que sentimos hacia los demás y, como ya hemos pasado por ello, evitamos acciones que puedan hacer daño a los demás" (*Ibid.*).

Esto es el pesimismo utópico, un camino que Schopenhauer abrió, pero que no pudo concluir, en toda su densidad, debido a las limitaciones del *estado de la cuestión* que había en su época con respecto a la filosofía budista, al *buddhadharma*. El pesimismo utópico no es pretencioso y sólo busca la reconciliación de una visión más desarrollada del budismo con el pesimismo. Recuperar categorías como vacuidad (*Śūnyatā*), interdependencia (*pratītyasamutpāda*), verdad última (*paramārtha-satya*) verdad convencional (*saṃvṛti-satya*), sufrimiento (*saṃsāra*) y liberación (*nirvāna*) para reconstruir o reconstituir al pesimismo. Como bien dice Nietzsche (1999) de Schopenhauer:

> Así es, en primer lugar, la forma en que debe ser interpretada la filosofía de Schopenhauer: individualmente, sólo desde lo singular hacia sí mismo, a fin de adquirir conciencia de la propia miseria y necesidad, de la propia limitación, y aprender los remedios y los consuelos, esto es: la entrega en sacrificio del «yo», además de la sumisión a los principios más nobles, sobre todo, a la justicia y la compasión (párr. 9).

El pesimismo como punto de partida, la utopía como punto de llegada.

---

3 Importante es distinguir entre pesimismo y negativismo, en donde este último, es oscuridad sin luz, sufrimiento sin utopía.

**Referencias bibliográficas**


Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*. México: FCE, 1974.

Beuchot, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica*. México: Ítaca, 1997.

Binetti, María J. *Lineamientos sobre la "paradoja" en S. Kierkegaard*. Centro de Estudios Filosóficos de la Pontificia Universidad Católica del Perú (2013): 1-5.

Blaga, Lucian. *Trilogia Cunoaşterii*. România: Minerva, 1983.

Bonilla, Slaymen. "El fantasma del mundo", *Revista Voz*, 2012a. En www.academia.edu/44440704/El_Fantasma_del_Mundo

_____, "Esbozo sobre la utopía extraterrestre", *Revista Cavea Cultural*, 2012b. En www.academia.edu/44992044/Esbozo_sobre_la_utopía_extraterrestre

_____, "El amor, una visión desde el pesimismo utópico", *Revista Nocturnario*, 2013. En www.nocturnario.com.mx/revista/el-amor-una-vision-desde-el-pesimismo-utopico/#:~:text=Desde%20una%20visión%20optimista%2C%20el%20amor%20sería%20una,el%20fin%20de%20sentirse%20superior%20a%20otras%20especies.

_____, *Fantasía*: México: Herem, 2020a.

_____, *Prolegómenos al pesimismo utópico*: México: Herem, 2020b.

_____, *El Mundo como vacuidad y Mythos*: México: Herem, 2021.

Dalai Lama & Tutu, Desmond. *El libro de la alegría*. Trad. Sheila Espinosa Arribas y Mercedes Vaquero Granados. Barcelona: Grijalbo, 2017.

D'Hondt, Jacques. "Hegel Georg Wilhelm Friedrich". *Encyclopaedia Universalis*, 2008. En: www.universalis.fr/encyclopedie/georg-wilhelm-friedrich-hegel/3-l-idealisme-et-le-systeme/

Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. José Gaos. México: FCE, 1971.

_____, *Arte y poesía*. Trad. Samuel Ramos. México: FCE, 2006.

Matsunaga, Daigan & Matsunaga, Alicia. The Concept os *Upāya* in Mahāyāna Buddhist Philosophy. *Japanese Journal of Religious Studies, 1(1)*, (1974): 51-72.

Nāgārjuna. *Fundamentos de la vía media (MūlaMādhyamakakārikā)*. Trad. Juan Arnau. Madrid: Siruela, 2011.

_____, *Nāgārjuna's Middle Way (MūlaMādhyamakakārikā)*. Trad. Mark Siderits. USA: Wisdom Publications, 2013.

Nietzsche, Friedrich. *De Schopenhauer como educador*. Trad. Luis Fernando Moreno Claro. Madrid: Valdemar, 1999.

Nishitani, Keiji. *La religión y la nada*. Trad. Raquel Bouso García. Madrid: Siruela, 1999.

Schopenhauer, Arthur. *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Trad. Vicente Romano García.

Madrid: Aguilar, 1980.

_____, *El Mundo como Voluntad y Representación*. Trad. por Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2004.

Sumiacher, David. "Prácticas filosóficas críticas y creativas", *Journal of Humanities Therapy (Kangwon National University, South Korea), 7*, 1, (2016).

Thacker, Eugene. *Cosmic Pessimism*. Minnesota: Univocal Publishing, 2015.

Trimegisto, Hermes. *El Kybalión*. Trad. Federico Climent Terrer. México: EDAF, 2017.

REVISTA DE FILOSOFÍA
CUADERNOS DE PESIMISMO

**NÚMERO 1 | 2022 | 194-210**
**Recibido: 15-12-21| Aceptado: 20-01-21**

# ESA CIENCIA QUE DICEN, Y REDICEN QUE NOS SALVARÁ

## THIS SCIENCE THAT THEY SAY AND CLAIM WILL SAVE US

*Juan Carlos Moreno Romo*
Universidad Autónoma de Querétaro, México

**Resumen**

Con el telón de fondo del "calentamiento global" y la "pandemia", y remontándose también a distintas etapas de su concepción, y de sus diversas embestidas a lo largo de estos siglos de Modernidad, se esboza aquí una crítica, o una mínima toma de distancia respecto del —asaz contaminante, o "viral"— cientificismo ambiente.

**Palabras clave:** Cientificismo, propaganda, tiranía, experiencia, filosofía

**Abstract**

Against the backdrop of "global warming" and the "pandemic", and going back to different stages of its conception, and its various onslaughts throughout these centuries of Modernity, a criticism is outlined here, or a minimal take away from the —asaz polluting, or "viral"— environmental scientism.

**Keywords**: Scientism, propaganda, tyranny, experience, philosophy

Tras ya casi dos años de esta interminable "pandemia" del novísimo coronavirus "Sars-Cov-2" (¿o de esa serie de epidemias que los "organismos internacionales", los "medios" y los "gobiernos" presentan, harto platónicos todos ellos, como tal? (Raoult 2021)), a pocos les sorprenderá el que comience aseverando —a la entrada, encima, de un artículo escrito expresamente para estos *Cuadernos de Pesimismo*— que estamos viviendo o padeciendo, a nivel "planetario" o "global" —¿e "intergaláctico" también, o "universal" incluso, o "cósmico"? —, una especie de harto macabra pesadilla.

Y es una en la que, encima, desde el corazón de su propio, y es verdad que harto creciente e inquietante maelström (o "agujero negro" (Moreno 2021a)), la propaganda global asegura —ese "genio maligno mediático" contra el que incluso preparaba yo un más o menos indeciso, y me temo que ahora un tanto cuanto rebasado libro (¿Que nosotros no tenemos ni historia ni filosofía? / *Contra los imperios filosóficos*)— que nunca vamos a despertar.

Primero fue el asaz gorgiano o protagórico, y hasta pascaliano espectro de ese intangible, incontrastable y, en virtud de un desmesurado "principio de precaución", *omnipresente* "virus chino" o "comunovirus" (Nancy 2020a 21), por el que nos obligaban a apostar (*cf*. Moreno 2020); y que por si las dudas, y para no dejar resquicio alguno de neutralidad o indiferencia, venía esta vez acompañado de un asaz flagrante *coup de force* mediático, económico, político —o geopolítico, o cosmopolítico—, y "civil" también, y policiaco o militar, ¡y religioso! Todo un parteaguas, según no paraban de decir los gobiernos, los expertos, los presentadores de noticias, los revendedores de basura mediática…, y el multibillonario "filántropo" Bill Gates.

Si lo del Sida allá, a lo lejos, o en nuestro pasado más inmediato lo de la "Gripa Mexicana", o lo del Ébola o el Zica habían sido en cierto modo alarmas, si no falsas, sí más o menos desmesuradas, o precipitadas, esta vez sí que estábamos a las puertas del Apocalipsis o del final, al menos, de toda una era, y al principio de otra enteramente nueva que, por otro lado, se anunciaba como la definitiva: la del cumplimiento, digamos, ya no sólo de la Historia, sino de la Historia y la Naturaleza al fin reconciliadas en un Nuevo Orden, esta vez sí forzosamente Uno, y Total e inapelable y, por ende, *definitivo*.

Uno en el que la pregunta (¿tonta?) de rigor ya no sería —cual proponía Bruno Latour en 2017, en la página 74 de su libro *Où atterrir ?*—, si se es de izquierda o de derecha, sino si se es Moderno, y por ende viejo o rezagado, o Terrestre, que será el nuevo distintivo de los verdaderos… ya no progresistas, pues progreso no habrá —ni (*liberté*), ni (égalité), ni (*fraternité*) tampoco—, sino de los "buenos", digamos, o de los cátaros o los sin tacha y sin pasado —y sin "huella de carbono", sobre todo— de la Nueva Era.

Más previsor, admitámoslo, no se podía ser. O acaso sí pues, ya desde el 2010, en la Asamblea Nacional francesa —que, con sus confinamientos draconianos, su pase sanitario, y ahora mismo su pase vacunal (¿o vacuno?) es uno de los epicentros de esta misma pesadilla—, el diputado ecologista Yves Cochet y los intelectuales Jean Pierre Dupuy, Susan George y Serge Latouche presentaban ya esas sendas conferencias que un par de años más tarde se publicarían bajo un título de conjunto que no deja casi nada al azar, o a la fortuna: ¿A dónde va el mundo? 2012-2022: un decenio frente a las catástrofes.

De esos y otros nubarrones se venía ocupando ese trabajo inédito al que acabo de aludir, y que ahora mismo no sé ya qué es lo que haré con él, sobre todo en la medida en la que la tormenta que veía venir en cierto modo ya cayó, o está cayendo aún y ahora mismo estamos caminando, en el mejor de los casos, con los pies bien atascados en sus lodos. De todos modos, como no quiero repetirme aquí, y como encima estoy obligado a ser relativamente breve, recojo nada más, de ese

librito que es uno de los que ahí comento, por ejemplo, la siguiente previsión del también harto inspirado diputado ecologista francés:

> La hipótesis discontinuista de la que tengo la intuición —escribe Yves Cochet (11)— es que, antes de 2020, una catástrofe global transformará profundamente el curso de los acontecimientos. Como la cohesión social ha disminuido mucho y el individualismo ha aumentado mucho desde los años sesenta, mi hipótesis es que esa catástrofe tendrá un efecto desestructurante sobre una sociedad francesa que reaccionará entonces a la manera de una multitud poco coherente, y no al modo de la multitud revolucionaria que se apoderó de la bastilla en 1789, cuando el peligro de la situación reforzaba su cohesión vital. Es verosímil que las otras sociedades europeas reaccionen igualmente del mismo modo.

¡Asombroso! ¿No les parece? ¡Vaya un poder de intuición, el de este diputado francés! —Al que la crisis del 2008, empero, y la cada vez más flagrante evidencia de lo insostenible del sistema económico en el que descansa el fabuloso "nivel de vida" occidental (*cf*. Nancy 2020b 110), admitamos que algo le ayudaba.

La urgencia financiera, geopolítica, demográfica e ideológica —y civilizacional, incluso— era ya tal, que los poderes de este mundo comenzaron, sin esperar siquiera a la llegada de esas catástrofes tan anunciadas, a hacer ajustes a la "seguridad", la "democracia", y hasta a la circulación en las ciudades.

La introducción de la neolengua arreció, por otro lado, y la indiscreta transvaloración de los viejos valores, mientras que a nuestras instituciones laicas se las fue dotando, más o menos subrepticiamente, de órganos de distinción entre los buenos (terrestres) y los malos (modernos y pre y para modernos por igual), y a nuestras ciudades, ya de por sí en dificultades de circulación, se les restaban por doquiera (¿absurdamente?) los carriles, aparentemente para facilitar el paso, de repente, de alguna que otra bicicleta (o patineta, en las mejor urbanizadas).

Greta Thumberg, una niña sueca harto consciente, ella, de la tremenda situación ecológica mundial, tomaba, una mañana de agosto de 2018 —mientras desayunaba pensando en lo aburrido que sería tener que regresar, pronto, a la escuela—, la decisión de recoger la decaída estafeta, o el testigo de Al Gore, Obama y compañía, y de la noche a la mañana se volvía, con el siempre atento apoyo que los medios de propaganda global prestan todo el tiempo a este tipo de harto nobles y terrestres iniciativas, la embajadora nada menos que de toda su generación, y en virtud de ello una harto emblemática misionera salvadora del planeta.

Un par de meses más tarde estallaba, en la Francia ya de Emmanuel Macron (ese tan "providencial" candidato, o esa síntesis de Hollande y Sarkozy que había dejado atrás la división entre la izquierda y la derecha), y frente al Terrestre ministerio del sumo sacerdote ecologista Nicolas Hulot, el fuertemente "reaccionario", y harto consecuentemente perseguido y reprimido movimiento de los *Gilets jaunes*, o de todos esos franceses "periurbanos" dependientes del automóvil, la gasolina, el diésel y sus proscritas emisiones de CO2 que se negaban, y se niegan a que se los sacrifique en el cada vez más exaltado altar de la ecología.

Hay un por ahí un muy agudo y pertinente himno a los *Gilets jaunes* que vale la pena escuchar. La intérprete es Marguerite Chauvin, y si no he entendido mal el autor de la letra es nada menos que Fabrice Hadjadj (*cf*. Vaton 2019). Los "soixant-huitards accomplis" eran y son, en este caso, para los medios de la propaganda oficial, los Terrestres o los *gentils* defensores del planeta (y del confinamiento, en consecuencia, y de las mascarillas al aire libre, y de la vacunación cuasi-obligatoria, y hasta de la segregación o *enmerdement* de los no vacunados), y los malos o *mechants*

todos esos ciudadanos franceses defensores de sus propias familias y de sus precarias, y harto amenazadas formas de vida tan arcaica e "insosteniblemente" tradicionales o "modernas".

Por suerte para Macron, que se las ha visto negras frente a ese fuerte movimiento popular que encima lo ha obligado a mostrar su verdadero rostro —por suerte para él, y para los políticos occidentales todos, por doquiera en crisis de credibilidad y de legitimidad (Nancy y Moreno 2019)—, en marzo de 2020 la OMS declaró la existencia de la pandemia de la Covid-19 y eso constituyó esta vez un verdadero "evento", o un "meteorito" o un (*coup médiatique*) perfectamente comparable, en su primer plano por lo menos, al de ese 11 de septiembre del 2001 que llegó justo a tiempo para rescatar a George W. Bush de la inopia política en la que él también se encontraba.

Y con esa pandemia, tan esperada, también, por los expertos de organismos internacionales como la OMS misma, y con ese hundirse, en la Naturaleza, nada menos que la Historia, llegaba el momento, ahora sí, no sólo de descansar de los Chalecos amarillos y de sus equivalentes en muchas otras partes del globalizado mundo, sino de dar definitivo fin a ese tan inquietante como problemático "factor humano" en virtud del cual había, ¡qué horror!, unos harto rezagados pueblos tan afectos, entre muchas, muchas otras cosas poco agradables —y para nada "ecológicas" o "sustentables" (como fumar, toser, estornudar… besarse, abrazarse, estrecharse la mano… empecinarse en ese viejo sueño de tener casa, coche y familia…)—, nada menos que al tan repugnante consumo de la sopa de murciélago.

Y era el momento, asimismo, de volver a conjurar, y hasta de conjurar para siempre ese terror a la historia tan bien descrito, otrora (en 1949, en *El mito del eterno retorno*), por Mircea Eliade, completando, o llevando a su perfección esa operación presuntamente filosófica, y neo-religiosa más bien, o neo-arcaica (el historicismo, aliado ahora con el más brutal naturalismo), que Carl Popper había denunciado a su vez (en 1945, en *La sociedad abierta y sus enemigos*), en unos tiempos que también tenían demasiados visos de pesadilla.

En la que se nos echó encima los primeros meses de 2020 la gente culta y responsable (que es la más sensible, o la más dócil a este tipo de fenómenos oníricos), los (*gentils)* Terrestres, o pre-terrestres se acordaban del harto fotogénico y consensual Albert Camus, y se confinaban desde luego, frente a sus pantallas, creyéndose cada uno un heroico personaje de *La peste* —mientras encargaban una buena pizza americana, o cualesquiera otro de sus platos favoritos pues el novísimo reparto de éstos no sólo no se suspendía sino que se confirmaba, en virtud del propio confinamiento, como una actividad normal y, más que normal, prioritaria o "esencial"—, cuando el escenario hacía pensar más bien, por poco que uno se parase a pensar, o a tomar su elemental distancia, en *La violencia y lo sagrado* o en *Cuando esas cosas comiencen*, y en todos esos burdos y explosivos mimetismos tan oportunamente puestos a la luz por el empero harto menos conocido o exaltado René Girard.

Y entre tanto, y desde las altas esferas del poder humano, como en los viejos mitos, no del todo olvidados —como el mismísimo "Edipo rey" (Marino 1991)—, los "líderes del mundo", tan largamente adoctrinados desde las veintitantas COP y otras reuniones de ese jaez (Moreno Romo 2021b), iban a aprovechar la ocasión —y de hecho siguen asegurando que lo harán, aunque con menos intensidad, y con harto menos crédito que en el momento del golpe o la sorpresa inicial— nada menos que para salvar al mundo y para, de paso, rehacerlo a su guisa de cabo a rabo, todo entero.

Pasada la prueba, nos decían mientras cerraban y encerraban todo lo que podían cerrar y encerrar, y mientras desde los medios magnificaban tan tremenda —y tan "global", o tan "cósmica"— "crisis sanitaria", ya nos tenían preparado no un regreso a lo de antes de ese golpe, o

ese secuestro de las sociedades que pudieron secuestrar, sino toda una "Nueva Normalidad".

Y no había lugar, desde luego, para buscar en ello nada que tuviese visos de complot, ni de nada por el estilo. ¡Y ay de aquel que se atreviese a insinuarlo, o a preguntar, o a tener la inmensa e intolerable irresponsabilidad de pedir, siquiera, una explicación coherente, o contrastable con la experiencia de la propia gente (y de la historia y la prehistoria entera de la humanidad)!

Giorgio Agamben se atrevió, en su maltratada patria, desde lo alto de su bien consolidado prestigio y desde su específico saber, también, sobre el "Estado de excepción" como una cada vez más recurrente, o menos excepcional práctica política de las llamadas "democracias", y debió enfrentar por ello un vendaval de virtuosísimas reprobaciones.

El 13 de abril de 2020, por ejemplo, en el artículo "Una domanda" se preguntaba —como no podía no hacerlo, en realidad, cualquier observador sincero— cómo era posible que un país entero como Italia se derrumbase, ética y políticamente, frente a una enfermedad cuya desconocida, o cuya magnificada peligrosidad había sido tomada, no ya como la de una verdadera peste sino como la de algo incluso mucho más drástico, al grado de considerarla digna de que se le sacrificasen nuestras libertades, y hasta nuestros más elementales deberes de piedad y de fraternidad.

> Sé que alguno se apresurar a responder —escribe entonces (Agamben 49)— que se trata de una condición limitada del tiempo, pasada la cual todo tornará a ser como antes. Es verdaderamente singular —subraya— que esto no pueda repetirse sino de mala fe, desde el momento en el que la misma autoridad que ha proclamado la emergencia no cesa de recordar que, cuando la emergencia sea superada, se tendrán que seguir observando las mismas directivas y que el "distanciamiento social", como se le ha llamado, con un significativo eufemismo, será el nuevo principio de organización de la sociedad. Y, en todo caso —agrega—, en buena o mala fe, si se lo acepta no podrá ser cancelado.

Como el que harto sabia, o harto confucianamente ve la luna, y no pone su atención en el dedo, o en el todo de la persona que se la señala —y en sus intenciones, en particular—, el espectador ideal de la "emergencia sanitaria" (que como destaca Jean-Jacques Wunenburguer tiene, tanto en su desarrollo biológico como en su gestión, y en su cobertura mediática, toda una estructura dramática (794)) es el que tiembla ante el invisible virus del anuncio y no se fija suficientemente en el anuncio del virus como tal, como anuncio, y como fenómeno ante todo, como se dice ahora, "de comunicación".

La expectativa del cibernauta o el televidente asustado se supone que la ocupa toda entera esa dimensión biológica de la vida que la Ciencia ha "objetivado", y ha separado de todo lo demás, desde lo alto de su tan prestigiado saber y desde la promesa, asimismo, de su tan reputado poder, o eficacia, y ni siquiera es capaz de darse cuenta, el ciber-ciudadano ideal, de que, antes que al microbiólogo o al epidemiólogo, o en todo caso además de a ellos quizás convenga consultar o a otros hombres de ciencia, y de algo más que ciencia.

Al propio Giorgio Agamben, por ejemplo, a propósito del anatema con el que se lo ataca y se lo busca silenciar, como a tantos otros que no pueden apelar a su "presencia mediática" y a su prestigio. Y desde cuyo saber sobre el fenómeno político moderno, y postmoderno, se puede incluso desarmar ese boomerang en el que, entre tanto, los harto comedidos medios transforman, sistemática, estridente y montoneramente, toda crítica lo suficientemente incómoda o indiscreta.

Como Foucault ha mostrado antes que yo —se defiende (*cf.* Agamben 38) en la entrevista que concede a *Le Monde*, en marzo de 2020—, los gobiernos que se sirven del paradigma de la seguridad no funcionan necesariamente produciendo las situaciones de excepción, sino aprovechándolas y

dirigiéndolas una vez que se han producido.

La acusación de complotismo es en efecto harto eficaz, no sólo porque se la haga tan reiterada e insistentemente, sino ante todo porque traslada la (im)posible discusión de lo manifiesto —lo desmesurado, absurdo y abusivo, en este caso, de las medidas tomadas— a lo oculto y a su vez incontrastable, amén de ridiculizado: el (in)concebible complot, las intenciones.

Y sin embargo, lo que en quienes preguntan o critican es objeto de estigma y de persecución, en otros es cosa de anuncio y hasta de doctrina. Klaus Schwab, por ejemplo, el "fundador y presidente ejecutivo del Foro Económico Mundial", y consejero, entonces, de los ricos y los poderosos, anuncia pronto (en julio de 2020), en compañía de Thierry Malleret, todo un *Great Reset*, digamos, de la Computadora Mundial. Y uno en el que, efectivamente, buena parte de esas "medidas de excepción" denunciadas por Giorgio Agamben, se asegura que han llegado para quedarse.

> El miedo que nos ha quedado (y que posiblemente permanecerá) a contagiarnos con un virus (el de la COVID-19 u otro) —escriben (Schwab y Malleret 174-175)— acelerará la inexorable marcha de la automatización, especialmente en los campos más susceptibles de la misma. En 2016, dos académicos de la Universidad de Oxford llegaron a la conclusión de que hasta el 86 % de los empleos en restaurantes, el 75 % en el comercio minorista y el 59 % en la industria del entretenimiento podrían estar automatizados en 2035.

El libro entero es una especie de harto desagradable distopía, o una película de ciencia ficción de esas que se han visto últimamente, emanada de la propia pesadilla de la que forma parte y en la que no parece que se sientan, los autores, ante la expectativa de un mundo de control total de la "ciudadanía" (por medio de pulseras electrónicas, smartphones u otros dispositivos electrónicos (*cf.* Schwab y Malleret 180 y 230)), demasiado incómodos.

Les preocupa más bien, por el contrario, el no poder sacar de todo esto —cual se hizo, recuerdan (*cf.* Schwab y Malleret 14), en la época de la terrible peste negra— un mucho mejor partido a nivel político o de reconfiguración del poder.

Mientras la mayoría de los ciudadanos tenderá a estar de acuerdo con la necesidad de imponer medidas coercitivas en una situación de pandemia —se lamentan (*cf.* Schwab y Malleret 152)—, ofrecerán resistencia a las políticas restrictivas en el caso de los riesgos ambientales, cuyas evidencias pueden ser objeto de controversia.

Lo ideal sería, para sus intereses —o para los intereses que ellos sirven, que es lo mismo—, que no quepa, ni en un caso ni en otro, ninguna duda respecto de lo bien fundado de la palabra que administran.

Subrayémoslo muy bien, entonces: los poderes de este mundo esperan, de los científicos, y en especial de los que están a su servicio, justificaciones o "verdades" de las que no se pueda dudar, o de las que al menos no quede espacio alguno por el que se pueda generar alguna puesta en cuestión, o disidencia.

> En el caso de la pandemia —observan (*cf.* Schwab y Malleret 152)—, el nexo de causalidad entre el virus y la enfermedad es evidente: el virus SARS-CoV-2 causa la enfermedad COVID-19. Aparte de un puñado de conspiranoicos —declaran—, nadie discutirá eso. En el caso de los riesgos ambientales —se lamentan —, es mucho más difícil atribuir la causalidad directa a un hecho concreto.

Amén de Hume, de Kant, de Vattimo y del tan desprestigiado realismo en todo lo que se refiere a la dimensión fundamental o metafísica de todas las ciencias modernas, o post o hipermodernas

(y amén de esos tan valientes como numerosos discípulos de Foucault, que harto se tardan en venir a denunciar esa tan despectiva y tan desvergonzada exclusión de los "conspiranoicos"), lo que cabe anotar aquí es que a pesar de todos los escepticismos y relativismos o intersubjetivismos de rigor lo que se espera de las ciencias, en las esferas del poder "global", no es precisamente algo de carácter *científico*. Y nuestros científicos, por otro lado, y en este caso nuestros médicos también —o ante todo—, y el resto de los profesionales a los que estas situaciones interpelan directa, o indirectamente, ¿al servicio de quién se supone que están, o estamos?

Me viene a la mente una visita recibida, hace unos cuantos años, en mi viejo despacho de la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro. Era un joven artista en posesión de una cámara que, me dijo, tenía no sé qué tarea o proyecto, en tampoco recuerdo qué institución, y que me quería entrevistar. Una de las preguntas que me tenía que hacer hablaba de mi "jefe inmediato" y de mi relación con él. Y como lo primero que hice fue evidenciar la trampa de la que venía cargada esa pregunta, de la que desde luego no era él el responsable; y en seguida le dije que mi "jefe inmediato" sería, en todo caso, no tal o cual funcionario, sino la gente en general; su cara pasó, de pronto, de la perplejidad inicial a la iluminación de quien acaba de descubrir algo realmente importante.

Esto es algo que nos han querido, y que nos quieren todavía robar, cada vez más descaradamente, y la situación que atravesamos no puede menos que poner de manifiesto la radical, la vital importancia de semejante robo, y de la conciencia que debemos tener de él, para evitarlo.

Es verdad, por ejemplo, y es una verdad francamente tragicómica que ante el desafío "científico" que a nivel mundial planteaba la irrupción de tan inédita "crisis sanitaria" una de las primeras medidas que se tomaran fuese la del cierre estricto —y cuasimilitar, incluso— de nuestras universidades.

Se ha hablado mucho, estos últimos meses, del trágico error que fue el desmantelamiento, y la puesta en régimen (neoliberal) estricto, por así decirlo, de nuestros sistemas de salud pública, y ese es desde luego un urgentísimo tema de reflexión, y de algo más que reflexión.

El del (también asaz neoliberal) desmantelamiento de nuestras universidades públicas, y de las libertades, en ellas, de cátedra, investigación y discusión, es también un tema muy serio (*cf.* Moreno Romo 2017). Como el de esa radical *mainmise* o dispersión y centralización, a la vez, de las "publicaciones científicas", cuya importancia decisiva, una vez más, es puesta muy de manifiesto en una situación como esta que ahora mismo padecemos.

Para muchos de los que, a diversos niveles de responsabilidad, han tenido que tomar estos últimos meses, en su lucha contra la epidemia, decisiones más o menos vitales, el criterio de verdad al que formalmente han tenido que recurrir, subrayemos esto también, es el de la publicación de uno o de varios estudios en algunas de "las más reputadas" de las revistas sometidas a este régimen, que es a su vez un régimen… digamos gerencial, o de poder, respecto del que el caso de la prestigiosa revista médica *The Lancet* publicando, de urgencia, y luego retirando un fraudulento e interesado artículo (sobre la supuesta toxicidad de la hidroxicloroquina) es, por lo menos, un dato con doble filo: se lo publicó, es cierto, pero se lo retiró / se lo retiró, es cierto, pero se lo público.

Y al lado de ese caso tan grosero, ¿qué tan razonable, o qué tan "conspiranoico" es preguntarse por la posible existencia de otros que lo sean un tanto cuanto menos? Pero no sólo es cosa de conspiraciones, fraudes o intereses que interfieran en la Ciencia, que desde luego lo hacen, o pueden hacerlo, de manera más o menos identificable. Someter toda la ciencia —y todo lo que se pretende gobernar desde la ciencia— a un solo idioma,

un solo sistema y un solo paradigma universales, ¿eso no plantea problema alguno?

Respecto de los propios medios de comunicación, esa presunta ágora global de nuestros días, habría efectivamente mucho que decir, y a la vez en pocas frases cabe lo esencial: son empresas privadas, por un lado, generalmente sometidas al descaradamente mercenario interés de sus dueños, y por el otro harto extrañamente uniformizadas, tanto en su fondo como en su forma, a nivel "global".

Un hecho extremadamente significativo que ha caracterizado este periodo, y que se venía perfilando ya desde los meses previos, en torno al fenómeno Trump, fue el de la aparición de un asaz poco liberal, y en general harto arbitrario movimiento de censura del que fueron víctimas, con el propio Donald Trump (que fue privado de su cuenta de Twitter cuando todavía era el presidente de los Estados Unidos), multitud de voces tanto de personas realmente serias o autorizadas a las que habría sido muy útil poder escuchar en semejante trance, como de ciudadanos o de usuarios comunes y corrientes, algunos de ellos tal vez algo extraviados, pero sobre todo infieles o heterodoxos, unos y otros, en relación a los nuevos dogmas Terrestres.

La tolerantísima serpiente liberal muerde su cola, entonces, y se torna sumamente intolerante, y hasta inquisidora, pero en su caso desde luego eso se justifica harto "científicamente".

Y de hecho cabe decir, de esta pesadilla por la que atravesamos, que en muchos respectos es una especie de realización del sueño aquel de Francis Bacon, el canciller del rey Jacobo I de Inglaterra, tan largamente acariciado —y del reclamo central, también, de la famosa Ilustración francesa—, de una sociedad regida, en vez de por la religión y los "prejuicios", o en vez de por la tradición y la experiencia, por la Ciencia nada más y nada menos.

Y es muy significativo el hecho de que, al mismo tiempo en que se cerraban todas nuestras universidades, eso se nos volviera a todos, de repente, a pesar de todos sus tan lamentables y tan decisivos descalabros, una pasmosa y en extremo estridente e impúdica realidad.

Su programa, formulado en el primer tercio del siglo XVII, y exaltado con sus propios términos por Kant, a la entrada de la *Crítica de la razón pura*, más o menos siglo y medio más tarde —y por Fichte también, en el texto fundador del idealismo alemán—, viene muy a cuento, creo, el recordarlo aquí.

> De nosotros mismos, no decimos nada —declaraba el verulamio (Bacon 14), imagino que contra Montaigne—; pero de los asuntos de que aquí nos ocupamos, rogamos a los hombres que crean que no se trata de una opinión que sostener, sino de una obra que llevar a cabo, y que estén seguros de que estamos laborando por colocar los cimientos, no de una secta cualquiera, sino de la utilidad y del poder humanos.

La nueva Ciencia la ubicaba expresamente, entonces, o la nueva filosofía, en el desgarrado plano de la religión (de donde insisto en que Descartes más bien la sacará, harto oportunamente (Moreno Romo 2010 y 2015)). Si con la caída el hombre había olvidado el verdadero nombre de los animales, y de las cosas todas de la creación, la nueva ciencia, harto más meticulosa que la de Aristóteles —y más ambiciosa que la de la tan escasamente inventiva escolástica—, simple y sencillamente lo recuperaría, como cuando dijo Galileo que las matemáticas eran el lenguaje de la naturaleza, o como cuando los biólogos de hace apenas unos cuantos años aseguraron que habían descifrado ya nada menos que "alfabeto de la vida", y con ello todo quedaría arreglado.

> Que el género humano recobre su imperio sobre la naturaleza, que por don divino le pertenece —escribió en efecto Francis Bacon en el aforismo CXXIX del primer libro del *Novum organum*—; la recta razón y una sana religión sabrán regular su uso.

¿Titubea, al final, admitiendo que hay algo por encima de su ciencia? Parece que sí, aunque no nos diga exactamente cómo habrá de darse esa regulación, ni quién ha de garantizar que se disponga de una "sana religión" y una "razón recta" (como no sea el "soberano" rey de Inglaterra).

En *La nueva Atlántida* nos presenta, en cambio, una sociedad ideal en la que la religión estaba ya, como en el posterior liberalismo, formalmente confinada a la vida privada de cada ciudadano, y en la que la Ciencia misma ocupaba el lugar social o colectivo de la religión, y aun de la política.

En el asaz simplificado mundo de esta pesadilla mediática, institucional y hasta civil que padecemos ahora mismo, y que dura un par de años ya, de un solo golpe la Organización Mundial de la Salud fue promovida —o en su defecto los "comités científicos" de cada Estado— a la condición de Casa de Salomón, y hasta de nueva Roma o de dispensadora de la verdad universal, y de los consecutivos mandamientos higiénico-sanitarios a observar por todos en el mundo entero, so pena de contaminación (¿y de exclusión?) irremediable. Y aunque el antiglobalista Donal Trump la desautorizó, el globalista Joe Biden vino raudo a reiterarle su apoyo —como a la internacional abortista—, y no son pocos los que quieren ver en ella incluso el germen de un Gobierno Mundial.

No hay tiempo que perder —escriben, a este respecto, los pontífices de Davos (*cf.* Schwab y Malleret 127)—. Si no mejoramos el funcionamiento y la legitimidad de nuestras instituciones globales, el mundo pronto se volverá imposible de manejar y muy peligroso. No podrá haber recuperación duradera sin un marco estratégico global de gobernanza.

Y muchos, muchos otros intelectuales y políticos "mediáticos" son de su misma opinión, entre ellos, por dar tan sólo un significativo ejemplo, la jurista francesa Monique Chemillier-Gendreau quien, en un pequeño panfleto que firma, en el desierto y desolado París, el 28 de abril de 2020 —o, como ella misma agrega, en el trigésimo séptimo día del confinamiento—, y al que da el curioso título de *Pour un conseil mundial de la Résistence*, amén de observaciones tan sensatas, y tan pertinentes de señalar, y tan evidentes, como esa de que "la lógica administrativa de las empresas ha contaminado a la esfera pública y le ha hecho perder de vista su finalidad" (27), propone de entrada —harto fanática, ella de John Lennon—, nada menos que lo siguiente: "ha llegado el momento de acompañar la mundialización económica y tecnológica con una concepción cosmopolítica del mundo. Es necesario acabar con el distintivo de la identidad nacional, que sirve para enmascarar el otro distintivo decisivo, el de la raza, y se dobla a veces con el de la religión" (9).

Sólo que ella no propone el refuerzo de lo que hay, sino su franca y drástica substitución. La Organización de las Naciones Unidas ha fracasado, dice, al no haber hecho nada para impedir los últimos conflictos internacionales, y debe ceder su lugar a una organización mundial, no de los Estados, sino de los pueblos (53).

Los Estados mismos deben ser rebasados, en su Terrestre opinión, y substituidos por los pueblos, terminando de ese modo, al fin (54), con esa tan moderna injusticia de los pueblos sin Estado. La organización que Monique Chemillier-Gendreau propone, además de en un Parlamento Mundial de las Comunidades Nacionales (55), descansará, sobre todo, no podía ser de otra manera, en un alto "Consejo Ecológico y Social" (56).

Lo que no dice es quién ha de ponerle el cascabel al gato, y si nos detenemos a pensar, o a leer entre líneas, me temo que serían los mismos gatos pardos contra los que dice —o al menos parece que dice— que hay que resistir. Se trata, a todas luces, de una (*fuite en avant*): nada como darle impulso, a la siguiente fase, o paso de algo que se está cayendo, o que ha tropezado, para remozarlo, en apariencia al menos, o para ayudarlo a avanzar.

> Es tiempo de comenzar —escribe, desde el comprometido confort de su casa parisina (10)— la revolución decisiva que nos llevará a responder que somos hermanos. Pero —advierte—, no nos engañemos, no se trata de apelar a valores morales o religiosos. Al abrirle la vía a una sociedad cosmopolítica, se trata —dice— de modificar el marco político del vivir-juntos.

Y aunque en seguida asegura que no está proponiendo un Estado mundial —ni la homogeneización, tampoco, de todos los individuos—, si de veras piensa, en liberal, lo de las religiones y costumbres de los pueblos, y si se les lograra dar a éstos, como ella quiere, una estructura suprapopular…

En su muy pertinente libro *Que faire?*, publicado en 2016, Jean-Luc Nancy nos recuerda que, en 1910, Paul Valéry anotaba ya, en el segundo de sus *Cahiers*, lo siguiente: La política fue primero el arte de impedirle a la gente que se ocupara de lo que le incumbía. En un momento posterior, se le agregó el arte de obligar a la gente a decidir sobre aquello de lo que nada entendía (*cf.* Valéry 1453 / Nancy 2016 23).

Giorgio Agamben también capta, desde su propio confinamiento en la también sitiada Italia, el movimiento que hace reaccionar a su colega parisina. La democracia burguesa, advierte él a la entrada de su libro *A che punto siamo?*, parece estar desmantelando su propio sistema de gobierno "para substituirlo con un dispositivo nuevo del que podemos apenas entrever el diseño" (12), pero en el que el "terror sanitario", la "bioseguridad" y, en suma, la "religión de la salud" es claro ya que juegan un papel del todo dominante (13).

Jean-Jacques Wunenburger (796-797) habla, al respecto, de toda una "onda de choque de la catástrofe" que, tras el "prólogo de pánico" y la "sideración intelectual", entra en una fase en la que:

> no sólo aparecen los eternos aprovechadores de las crisis, con su cortejo de pequeños negocios, de trampas o de malversaciones, sino sobre todo los precursores de innovaciones oportunas, introducidas por sorpresa en lo cotidiano, sin tambores ni trompetas, que tomarán sin duda una parte activa en el fin de la historia. Paso a paso —advierte—, nuevos protagonistas preparan ya el post-Covid, una nueva secuencia, otro relato que viene. Como si el teatro epidémico no fuese más que el primer ciclo de una trilogía o de una tetralogía que se representará todavía durante varios años. Así entran en escena —apunta— unos laboratorios farmacéuticos que tratan de ganar partes del mercado mundial de moléculas y de vacunas, operadores de tecnologías numéricas que quieren responder a las necesidades de una nueva experimentación de salud pública, actores del estado de excepción jurídico (legisladores, jueces, abogados), las bancas centrales y los mercados bursátiles que van a asumir las cargas de la deuda y los provechos especulativos engendrados por la crisis, partidos políticos que preparan grandes conversiones en provecho del soberanismo, ecologistas que van a anexar el virus a sus balances críticos y a integrar su lucha en sus planes de transición energética y de transformación de las costumbres.

¿Con quiénes va a discutir, por cierto, la jurista Monique Chemillier-Gendreau, su propuesta de una nueva organización política del mundo? Imagino que no querrá hacerlo con Giorgio Agamben (pese a tomar nota, ella misma, del peligro de una "gobernanza por los miedos" (41)), ni mucho menos con toda esa multitud de poco frecuentables complotistas que los medios y las redes sociales han silenciado a mansalva. ¿Quién sería, en la nueva comunidad política, un interlocutor válido o legítimo, y en qué espacio, y bajo qué condiciones se daría esa hipotética discusión, digamos que de ensueño, para no perder de vista que tratamos de salir nada menos que de una pesadilla?

> La maldición del Covid 19 —escribe, entusiasmada, Monique Chemillier-Gendreau (16)— se transformará en una oportunidad inaudita si es la ocasión para los pueblos del planeta en todos sus componentes (profesiones esenciales y subestimadas, trabajadores migrantes y/o estacionales indispensables, desempleados víctimas de cierres de fábricas por parte de accionistas codiciosos,

> refugiados condenados a una no-vida en campos [de concentración], jóvenes privados de futuro, habitantes de cinturones de miseria y de favelas, minorías oprimidas) de surgir en un espacio público planetario del que ellos son los ciudadanos para decir qué mundo rechazan y qué futuro exigen. Entonces —prosigue la jurista—, ellos confirmarán que la utopía no es el sueño imposible de imaginaciones desbocadas, sino más bien una manera de diseñar lo que no ha advenido todavía y que ellos pueden hacer advenir.

Como para recomendarle que vea "Viridiana" (México 1961), aquella película de Luis Buñuel en la que la protagonista descubre que los pobres no son los mansos corderos que ella se imagina, y que en el fondo Chemillier-Gendreau no ignora (pienso en su inicial reserva frente a las cuestiones religiosas, y aun raciales (9)) que en realidad no piensan como ella querría. ¡Pero es tan fácil, y es tan progresista eso de volverse el representante de los pobres y los marginados para prestarles uno (y de ese modo legitimar) la propia voz, y la propia, enésima utopía!

Ya hemos visto que para Bruno Latour —como en general para toda esa emergente *doxa* que tan decididamente es promovida desde los medios, los gobiernos, los Organismos Internacionales, y especialmente desde esa inmensa red tecnológico-económico-ideológica denominada GAFA— los que tienen derecho ahora a participar en las tomas de decisión son, como otrora los modernos e ilustrados, esos neo-naturalistas a los que él propone que se les llame los Terrestres. Y en lo que al ágora se refiere… ¿Para qué perder el tiempo en un ágora, cuando es flagrante que un buen circo romano de nueva generación (o de nueva era), con sus tan significativos pulgares hacia arriba o hacia abajo, y con sus justicieros estímulos a la delación o al linchamiento, da un servicio más eficaz, y más amplio?

Si alguna vez hubo en los medios algo así como una libre discusión, o una elaboración abierta y compartida de eso que cabía llamar una "opinión pública", eso evidentemente no es lo de ahora, y no es lo que al parecer de los magnates de internet conviene darles a esas tan maleables y sensibles masas globales que, como se ha visto —o se ve, o se pretende que veamos—, comulgan con las ruedas de molino que decide darles, cada vez, ese (*malin génie)* que tiene —y que mantiene, y que agiganta incluso— el control de los medios.

También desde 2018, en Francia, el gobierno de Emmanuel Macron impuso la obligatoriedad, para toda la población, de esas 11 vacunas respecto de las que al parecer estaban "rezagados" con respecto a otras "naciones desarrolladas". La dictadura sanitaria afilaba sus armas y, como los *Gillets juaunes* a las glorietas y a las avenidas, en este caso unos cuantos hombres de ciencia, algunos médicos, e incluso algún atento farmaceuta le salían al paso, en los espacios de expresión todavía no del todo controlados por el poder, a tan científica medida.

El microbiólogo Didier Raoult irrumpe entonces ya, ante el gran público, con su libro *La verdad sobre las vacunas* cuyo subtítulo, *Todo lo que usted debe saber para tomar la decisión correcta*, es todo un acto de insumisión respecto del que el periodista Patrick Cohen, del canal 5 de la televisión pública francesa, se encargará de asumir, con especial fervor incluso, el rol de furibundo inquisidor liberal. Desde entonces, su enemistad para con Didier Raoult es clara, y franca: un científico que se atreve a cuestionar lo bien fundado de la obligatoriedad de las vacunas, que discute a Darwin, y que encima no está convencido de que el cambio climático sea efecto de la acción humana, es todo un candidato a la hoguera, o a la exclusión social, e institucional, y al linchamiento mediático al menos.

La Ciencia, escrita con mayúsculas de ídolo, subrayémoslo, la que interesa a los medios de propaganda y la que Klaus Schwab y sus socios del club de Davos tanto aprecian, no es pues el gran científico el que la tiene (y de hecho el propio Francis Bacon era todo menos un gran científico o un gran filósofo), sino el cortesano ideólogo o, en este caso, el harto bien entrenado, y también muy

bien retribuido, y desde luego respaldado (*chien de garde*).

Un par de años más tarde el combate será desde luego más intenso, y de mayor envergadura. El laureado virólogo Luc Montagnier sugerirá, primero, retomando lo dicho antes que él por unos colegas suyos de la India, que el origen del virus habría que buscarlo no en el mercado de comidas exóticas al que extrañamente apuntaban todas las sospechas mediáticas, sino en el laboratorio de Wuhan en el que, casualmente, se experimenta con ese mismo tipo de virus. En su opinión estábamos frente a una suerte de virus Frankenstein, creado en laboratorio —con las harto loables intenciones de encontrar una vacuna contra el sida, especula—, y accidentalmente liberado en el interconectado, y por ende frágil e indefenso mundo de la economía global.

Edulcorada y todo, y a pesar de venir respaldada por un premio nobel de medicina, la tesis es tratada más o menos como cabía esperar, y un año más tarde son los propios medios que aullaban contra ella los que, harto más discretamente, eso sí, se empiezan a preguntar si, finalmente…

La *fronde* más significativa, en Francia, y no sólo en Francia, fue la del gran microbiólogo, y en este caso ante todo gran médico Didier Raoult quien, dándole la espalda al alto Comité Científico parisino en el que lo habían incluido, acaso para que cantara a coro con tan grandes luminarias de la Ciencia, y sin dejar entonces que las caricias gubernamentales lo apartaran de su deber, decidió enfrentar la emergencia sanitaria desde la dirección del Instituto Hospitalo-Universitario de Marsella haciendo ahí algo que, dada la locura ambiente, se volvió realmente revolucionario: atender a los pacientes en vez de enviarlos a su casa a tomar paracetamol, a la espera de que el virus no los matara, y escrutar el horizonte real de la pandemia con todos los medios técnicos y teóricos a su real alcance, en vez de estar a la pasiva espera de las instrucciones oficiales y centralizadas.

El tratamiento que idearon ahí él y su equipo, inspirándose en la experiencia de sus colegas de Wuhan y en su propia experiencia del combate, en general, contra las enfermedades infecciosas, ha sido el blanco de adhesiones estridentes, entre las que cabe destacar una declaración del entonces tan "polémico" presidente de los USA Donald Trump, y también, o sobre todo, de adhesiones… "silenciosas" para el que no está ahí, frente a ellas, pero tan expresivas o tan *reales* que los medios de propaganda se han visto obligados a atacarlas con denuedo, y hasta con cierta desesperación, como muestra el ya citado falso estudio que se atrevió a publicar la "prestigiosa revista" médica (*The Lancet*).

En su hospital universitario e instituto de investigaciones Raoult y su equipo luchaban ante todo, desde luego, contra el virus y sus efectos biológicos o patológicos (*strictu sensu)*, pero en la medios también, e incluso desde su propio medio de comunicación luchaban, desde el primer momento, contra el espectro del virus, es decir, contra el desmesurado miedo, o contra las absurdas reacciones que una Ciencia y una política desquiciadas estaban, por doquiera, imponiendo.

Y no es que Didier Raoult se dedicara a incursionar en terrenos que no son los suyos, al contrario, en todo momento ha sido muy cuidadoso, y con razón, de mantenerse en el estricto terreno de sus dominios de competencia. Su comportamiento, empero, de médico y de científico serio y responsable —y de uno que especialmente sabe respetar, en su calidad, también, de profesor de epistemología, los límites del saber y de la ciencia—, le da un contragolpe tremendo a esa tan fraudulenta religión pseudocientífica que por doquiera se ha querido imponer.

Y si lo suyo está muy en la cresta de la ola, y es por ello especialmente significativo, también es digno de mencionar lo que han hecho muchos otros, a muy diversos niveles. En nuestro idioma —por tan sólo enumerar, digamos que algunas de mis fuentes— Teresa Fourcades, Luis de Benito, mi colega de la Universidad Autónoma de Querétaro Carina Acevedo, y el colectivo "Médicos

por la verdad". En francés también Christian Perronne, Laurent Toubiana, y el colectivo "Reinfo-Covid". En alemán, y en lo que a mí respecta más bien inglés, Sucharit Bhakdi y Karina Reiss. Y un largo etcétera que incluye, al parecer, a los médicos del Instituto Mexicano del Seguro Social, con los que el periodista Joaquín López Dóriga quiso ejercer, también, en su momento (interrogando muy severamente al Dr. José Luis Durán, Coordinador de Planeación y Salud del IMSS (2021)), el temible papel de inquisidor. Estoy seguro de que hay millones y millones de personas que, como en el poema aquel, inaugural, de Borges (por cierto, inspirado, en parte, en Schopenhauer), impiden, con su testarudez de mantenerse, y de mantenernos despiertos, que la pesadilla acabe por tragarse, entero, al mundo real.

Yo mismo, desde mi muy muy modesto puesto de combate queretano a dónde el virus como tal todavía no llegaba de lleno, cuando en abril de 2020 Jean-Luc Nancy me invitó a participar, en Francia, en el canal "Philosopher en temps d'épidémie" que Jérôme Lèbre estaba organizando, de urgencia, entendí que lo que podía y debía hacer era ocuparme de señalar, desde mi propio terreno de competencia, esas dimensiones extra-biológicas de la pandemia en las que teníamos que vérnoslas, no ya con el virus sino con el espectro del virus (*cf.* Moreno 2020).

Y algo similar hizo, por ejemplo, Jean-Jacques Wunenburger, en Francia misma, en su ensayo titulado "Le grand récit de l'épidémie: entre tragédie et absurde", del que ya hemos citado algunos pasajes, y con el que entiendo que respondió a la invitación de Emmanuel Hirsch y de la editorial Cerf. La "emergencia sanitaria" evidentemente no era, ni es sólo sanitaria. Y uno de los primeros asuntos que convenía clarificar, en ella, era el de ese "prólogo de pánico" que abría —o que cerraba— todo lo demás.

> La intriga —escribe Jean-Jacques Wunenburger (794)— se desarrolla en diferentes dimensiones: las afecciones patológicas, las paradojas y las desorientaciones cognitivas, las secuelas económicas y financieras. El ritmo de la epidemia se ve escandido por una experiencia sin precedentes de perplejidad y de sideración intelectuales, que nutre una cacofonía de palabras y de textos en continuidad. El pathos de la epidemia orgánica se ha visto muy pronto duplicado por una epidemia nociva de *logos*, de informaciones, de discursos, de teorías, de decisiones, las más desconcertantes.

Desde el epicentro francés de esta pesadilla, entonces, y sin por su parte verse acosado por los reflectores, como Giorgio Agamben, Jean-Jacques Wunenburger también tomaba nota de sus derivas más… digamos desquiciantes:

> ¿Cómo no quedar perplejos —subraya (795)— cuando vemos que se normaliza el principio de enmascararse el rostro para limitar los contagios cuando la ley, hace años, ha prohibido tener el rostro velado (en el nombre de la laicidad)? ¿O cuando vemos a una agencia (AMM) prohibirles a los médicos un medicamento conocido por aliviar (cloroquina) los síntomas y autorizar otro medicamento que facilita una muerte suave (Rivotril)?

Y eso ocurría precisamente cuando se nos quería imponer la idea, o la pesadilla de que estábamos ya, por fin, bajo el gobierno de la Ciencia. Y la Ciencia se movilizaba, efectivamente, echando mano de todos sus recursos, ante todo en contra del sentido común, y de toda experiencia humana propiamente dicha. En contra de toda prudencia, para empezar, y en contra de toda ciencia verdadera en realidad.

Recuerdo un curioso debate que tuvo lugar el 22 de noviembre de 2020, en Sud Radio, en el programa "L'invité du dimanche" (Morillot 2020), entre el médico anestesista de Marsella Louis Fouché, portavoz del colectivo Reinfo-covid, y el epidemiólogo parisino Martin Blachier (portavoz de no se sabe exactamente quién). El primero comenzó declarando no tener ningún

conflicto de interés, como se ha impuesto que hagan, especialmente en esta crisis, todas las voces independientes, para subrayar que sus oponentes, que en general cuentan con el apoyo de todo el aparato mediático, sí que los tienen. Martin Blachier no negó tenerlos, y hasta hizo toda una apología de lo benéfico que era eso de que el capital se ocupara del harto rentable, y harto estimulante negocio de la innovación en el terreno de la ciencia y la tecnología. El capital, dijo además, recluta a los mejores (como a él). Y aunque ahora mismo se le ve mucho, en los medios, criticando las medidas gubernamentales, entonces era uno de sus más francos defensores. Louis Fouché, por su parte, ha perdido luego incluso su trabajo en una muy clara —o muy turbia— represalia por su independencia, o por su falta de "conflicto de interés". Pues bien, en el curso de esa discusión Fouché citó, contra Blachier, el caso de Suecia, que no había sometido a su población a la locura de los confinamientos y sin embargo tenía, en lo relativo al comportamiento de la epidemia, más o menos los mismos resultados que el resto de los países europeos. La respuesta de Martin Blachier, expresada con soltura y sin rubor alguno, es de antología: no hay tal excepción, pues sin tardanza se mandaron epidemiólogos para allá, y éstos constataron que los suecos habían reducido sus relaciones sociales en un 70 %.

Amén de la evidente mala fe (y de la ignorancia de lo imposible que resultan sus medidas de aislamiento ya no en su emblemática Suecia, sino en los más de los países del mundo), la aseveración nos da un retrato, que ni mandado a hacer sale tan bueno, de la presunta Ciencia en cuestión. ¿Cómo tendría que ser el mundo—preguntémonos—, y cómo tendría que ser la ciencia para que en verdad supiéramos cosas como esas? ¿Qué clase de mundo es ese, por ejemplo, en el que los gobiernos se conciertan para regular el termostato del planeta, y ahora hasta para evitar —tiene un humor realmente tragicómico, el genio maligno que urde estas pesadillas de ahora— que las vacas tengan demasiadas flatulencias? (*cf.* Gates 145).

Muy especialmente en tiempos de pandemia, pero no sólo en tiempos de pandemia, se nos quiere hacer creer que la Ciencia mide muchas cosas que, en realidad, no puede medir. La lista sería larga, y tiene que ver con todos esos "indicadores" que, poco a poco, se nos han venido imponiendo, tanto en los medios como en las instituciones, como substitutos de la realidad.

Y la triste realidad es que poco a poco van adormeciendo a más y más incautos, acostumbrándolos a desertar el mundo real y a instalarse, o a creer que de verdad están instalados en un mundo a la medida de esas cifras, ese ensueño, o esa pesadilla. —Y a mirar, en este caso, entonces, en vez de a lo presuntamente medido, al mero instrumento de medición o al dedo ese, imperativo, y mágico que devienen, pues, los "indicadores".

La propia ciencia se supone que está gobernada ahora mismo, por ejemplo, por todo ese tan industrial, y tan absurdo asunto de la bibliometría o la "evaluación permanente", y un investigador —¡qué ridículo! — es tanto más digno de estima y de consideración cuantos más artículos, más citas, y más clientes, en suma (¿y más conflictos de interés?), tenga en su haber. Y eso mismo vale para un instituto entero, una revista, una universidad… Y una empresa por la que los inversionistas pueden, harto racional, o harto científicamente, apostar.

En este último par de años de intensa pesadilla, la letanía de las cifras macabras —o semimacabras pues, cuando los muertos no suman ya lo suficiente, se recurre, para mantener inflados los indicadores, y para espantar, a ese inopinado subterfugio de los "casos"— es hija entonces de esa misma lógica, que tiene un muy muy escaso respeto por la realidad.

Se apuesta siempre, como en los sueños, al fuerte impacto de lo inmediato, y a su falta de continuidad. Y aquí cabe recordar que, en la última de las *Meditaciones metafísicas*, una vez alcanzados los principios de la filosofía, y fuerte ya de la confianza que éstos le dan, Descartes elimina justamente

de ese modo la hipótesis del sueño: podemos confiar en que estamos despiertos en la medida en la que, en la vigilia, hay continuidad, mientras que en los sueños, por más que nos engañen puntualmente, no la hay. Vale la pena releer todo el pasaje, especialmente en las circunstancias por las que atravesamos:

> y debo rechazar todas las dudas de estos días pasados como hiperbólicas y ridículas, particularmente esa incertidumbre tan general relativa al sueño, que no podía distinguir de la vigilia: pues ahora encuentro ahí una muy notable diferencia en que nuestra memoria no puede nunca vincular y unir nuestros sueños los unos con los otros y con toda la continuidad de nuestra vida del modo como tiene costumbre de unir las cosas que nos ocurren estando despiertos. Y, en efecto —agrega—, si alguien, cuando estoy despierto, se me apareciese de repente y desapareciese del mismo modo, como hacen las imágenes que veo durmiendo, de suerte que no pudiese notar ni de dónde vendría, ni a dónde fuese, no sería sin razón que yo lo estimaría un espectro o un fantasma formado en mi cerebro, y semejante a los que en él se forman cuando duermo, más bien que un verdadero hombre. Pero cuando percibo cosas de las que conozco distintamente el lugar del que vienen, y el lugar en el que están, y el tiempo en el que me aparecen, y que, sin ninguna interrupción, puedo ligar el sentimiento que tengo de ellas con la continuidad de mi vida, estoy enteramente seguro de que las percibo despierto y no durante el sueño. Y de ningún modo debo dudar de la verdad de esas cosas, si, tras haber convocado a todos mis sentidos, mi memoria y mi entendimiento para examinarlos, ninguno de ellos me reporta nada que repugne a lo que me es reportado por los otros. Pues del hecho de que Dios no sea engañador, se sigue necesariamente que en eso no soy engañado (AT IX 71-72).

Dios no miente, pero el mundo… Del mundo de esa mediósfera —y de esa "indicadósfera", en el fondo—, o de esa pesadilla en la que se nos quiere encerrar, se puede decir todo menos que haya en él precisamente eso: coherencia y continuidad.

Didier Raoult, de nuevo, en su más reciente intervención (2022), contemporánea de la promulgación, en Francia, del pasaporte vacuno, se detiene a comentar el sorprendente caso del primer ministro y del ministro de salud franceses que, pese a estar debidamente vacunados, cual predican que se debe hacer, imperativa, y hasta dictatorialmente, se han de todos modos enfermado, ellos mismos, de Covid. "¿Cómo es posible que, habiendo sido tocados en su propio cuerpo —se pregunta Raoult—, puedan seguir creyendo en el mensaje que vehiculan?" Y toma nota entonces de una fuerte "discordancia entre la vivencia y la teoría", y de una desmesurada "potencia de la teoría", que acaso sea potencia, acotemos, de otra cosa que de una mera teoría. Y se acuerda Didier Raoult, en fin, de Baudrillard y de su pronóstico aquel de que advendría muy pronto, en estos tiempos de "numerización", y de postmoderno o hipermoderno simulacro, una hiper-realidad que atraparía a la gente en su "mundo paralelo".

A ese mundo artificial al que se fugan los que no están conformes con el mundo real, si lo hacen en serio (y no más o menos en broma, o en un acto de travesura onírica o literaria, como hace el inventivo ontófobo Óscar de la Borbolla), se le llama ideología, y la humanidad ya ha hecho, hace apenas dos, o tres, o cuatro generaciones, durante la primera gran crisis de esta tan arrogante como incierta civilización moderna y cientificista, la extremadamente dura prueba de su letalidad.

La ideología, explica Alain Besançon en su libro *La desgracia del siglo: Comunismo – Nazismo – Shoah* (12), es "una doctrina que promete, a través de una conversión, una salvación temporal, que se da por conforme a un orden cósmico descifrado científicamente en su evolución". Es una "religión científica", precisamente (como el liberalismo, el darwinismo social, el marxismo, el nazismo…), que desplaza a las "supersticiones", o a las religiones históricas y que, fuerte de su convicción de obrar en nombre, no de unos vulgares intereses particulares, sino del Bien de la

Nación, los más aptos o los más productivos, la Raza, la Clase o, como decía Bacon, la Humanidad —y ahora en nombre nada menos que de la tan lastimada Tierra—, "impone una práctica política que busca transformar radicalmente a la sociedad".

## Referencias bibliográficas


Agamben, Giorgio. *A che punto siamo? L'epidemia como política*. Macerata: Quodlibet, 2020.

Bacon, Francis. *Instauratio Magna / Novum organum / Nueva Atlántida*. Trad. Marja Ludwika Jarocka, Cristóbal Litran y María del Carmen Merodio. México: Porrúa, 1975.

Besançon, Alain. *Le malheur du siècle. Communisme – Nazisme – Shoah*. Paris: Perrin, 2005.

Bensoussan, Georges. *La Europa genocida*. Barcelona. Anthropos: 2010.

Cochet, Yves. Y otros. *Où va le monde? 2012-2022: une décennie au devant des catastrophes*. Paris. Mille et une nuits: 2012.

Chemillier-Gendreau, Monique. *Pour un conseil mundial de la Résistence*. Paris. Textuel: 2020.

Descartes, René. *Oeuvres*. Paris: Vrin, 1996.

Morillot, Eric. "L'invité du dimanche: confinement, vaccin: quelles réponses à la crise sanitaire? (Débat Lous Fouché et Martin Blachier). *Sud Radio*. 22 de noviembre de 2020. https://podcasts.sudradio.fr/sudownload/audiodirect/01-PODCAST/LES_INCORRECTIBLES-2020-11-22.mp3

Gates, Bill. *Cómo evitar un desastre climático*. Trad. Carlos Abreu Fetter. Barcelona: Plaza & Janés, 2021.

Hirsch, Emmanuel (Dir.). *Pandémie 2020. Éthique, société, politique*. París : Cerf : 2020.

Marino López, Antonio. " Edipo, paradigma del hombre ». *Ensayos filosóficos*. México. UNAM: (1991): 36 – 46.

López Dóriga, Joaquín. " La ivermectina es un medicamento seguro para combatir la covid-19 : José Luis Durán ». *Radio Fórmula*. 2 de febrero de 2021. https://www.youtube.com/watch?v=WyEP-tFRA-M

Moreno Romo, Juan Carlos. *Vindicación del cartesianismo radical*. Barcelona : Anthropos : 2010.

_____, *La religión de Descartes*. Barcelona: Anthropos : 2015.

_____, *Nos roban la universidad, y otros ensayos de filosofía de la educación y hasta de gestión del conocimiento*. Zacatecas: Texere : 2017.

_____, " Le spectre d'un virus ". *Philosopher au Présent*. 4 de mayo de 2020. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=roDy1YG2a7c

_____, *Congreso internacional de filosofía : pensar el presente*. " Para pensar nuestro presente, un poco de filosofía del arrabal ». Universidad Nacional de Cuyo. Mayo de 2021.

_____, " Como dueños y señores de la naturaleza ». *Realismo político y utopía*. México : Torres : 2021. 211-231.

Nancy, Jean-Luc. *Que faire ?* Paris : Galilée : 2016.

_____, *Un trop humain virus*. Montrouge : Bayard, 2020.

_____, *La peau fragile du monde*. Paris : Galilée, 2020.

Raoult, Didier. *Carnets de guerre. Covid-19*. Neuilly-sur-Seine. Michel Lafon, 2021.

_____, " Pourquoi OMICRON resiste-t-il au vaccin ? "IHU Meditérranée-Infection (canal de Youtube). 18 de enero de 2022. https://www.youtube.com/watch?v=TKwox82_Utg

Schwab, Klaus & Thierry Malleret. *Covid-19. El gran reinicio.* Ginebra : Forum Publishing : 2020.

Vaton, Marie. " " Les gentils le méchants "Marguerite Chauvin nous parle de son clip pas si innocent ». *L'Obs*. Enero de 2019 : https://www.nouvelobs.com/notre-epoque/20190109.OBS10354/les-gentils-les-mechants-marguerite-chauvin-nous-parle-de-son-clip-pas-si-innocent.html

Valéry, Paul. *Cahiers II*. París: Gallimard, 1974.

Wunenburger, Jean-Jacques. "Le grand récit de l'épidémie: entre tragedia et absurde". Pandémie 2020. Étique, *société, politique*. París: Cerf (2020): 793-800.

# *Traducciones*
# *Translations*

REVISTA DE FILOSOFÍA
CUADERNOS DE PESIMISMO

**NÚMERO 1 | 2022 | 214-221**
**Recibido: 13-08-21| Aceptado: 11-10-21**

# OPTIMISMO Y PESIMISMO LEIBNIZ Y SCHOPENHAUER*

## OPTIMISM AND PESSIMISM LEIBNIZ AND SCHOPENHAUER

por
*Julius Frauenstädt*

*Jesús Carlos Hernández Moreno* (traductor)
Universidad Nacional Autónoma de México, México

* Julius Frauenstädt. „Optimismus und Pessimismus. Leibniz und Schopenhauer", Deutsches Museum. Zeitschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben 48 (1866): 673-682.

El optimismo y el pesimismo no solamente tienen sus defensores en la filosofía sino también en la vida; encontramos en la vida hombres que son de humor optimista y otros, en cambio, pesimista. A quien satisface la vida, a quien le va bien interna y externamente, cuyo estado de salud y de ánimo están libres de dolores, cuyas relaciones con el mundo externo y con la sociedad humana en la que vive están libres de inhibiciones y molestias, se inclina de manera natural al optimismo. Para quien el caso es el contrario, se inclina al pesimismo. Es pues una propiedad psicológica del hombre el que transmita los colores de su interior a los objetos externos. Si éste es luminoso y brillante, el mundo entero es luminoso y brillante; si es sombrío y oscuro, el mundo entero es sombrío y oscuro. Si le va bien, entonces el mundo entero está bien; si le va mal, entonces el mundo entero no sirve para nada. No lo que las cosas sean objetiva y efectivamente, sino lo que en nuestra concepción ellas sean para nosotros es lo que determina nuestro juicio. De ahí puede venir también que nosotros seamos en la vida a veces optimistas y a veces pesimistas. En la esperanzada juventud habitualmente se es optimista, por el contrario, en la decepcionada vejez se es pesimista.

De igual manera se ha querido atribuir el optimismo y el pesimismo filosóficos a fuentes subjetivas, se le ha querido explicar en parte a partir de la individualidad, en parte a partir de las relaciones temporales de los filósofos que o eran optimistas o eran pesimistas. Schopenhauer se opuso a tal derivación de su pesimismo. Me escribió el 15 de julio de 1855, después de la publicación del *Leibniz* de Kuno Fischer:

> He hurgado en el segundo volumen de la *Historia de la filosofía moderna* de Kuno Fischer, que sólo llega hasta Kant, pero se me discute *obiter* un poco (*extra ordinem*). Incurablemente corrompido por la hegelería, construye la historia de la filosofía según sus plantillas *a priori*, y ahí yo, como pesimista, soy la contrapartida necesaria de Leibniz como optimista, y esto se deduce del hecho de que Leibniz vivió en una época esperanzadora, pero yo en una época desesperada e infeliz (*malheureusen*). Ergo, si hubiera vivido en 1700, habría sido un Leibniz tan repulido y optimista, — ¡y él sería yo si estuviese vivo ahora! Así enloquece la hegelería. Pero además mi pesimismo creció a partir de 1814 hasta 1818 (que es cuando apareció completo), que fue la época más esperanzadora tras la liberación de Alemania.

De hecho, el optimismo de Leibniz y el pesimismo de Schopenhauer no merecerían el nombre de filosóficos si hubieran surgido de fuentes tan temporales. Tampoco se entendería por qué sólo Schopenhauer se convirtió en pesimista si el pesimismo ya estaba justificado en las condiciones de la época. En el libro que publiqué junto con el Dr. Lindner, *Arthur Schopenhauer. De él, sobre él*, he mostrado cuáles son los orígenes objetivos y filosóficos del pesimismo de Schopenhauer. Pero no quiero negar que la forma y el color particulares que el pesimismo ha asumido en Schopenhauer es una forma condicionada subjetivamente, teñida por la individualidad de Schopenhauer y sus condiciones de vida. En general, no se pueden separar lo objetivo y lo subjetivo de tal manera que incluso la doctrina más objetiva no esté coloreada subjetivamente. En el escrito que acabo de mencionar, yo mismo he revelado no sólo los orígenes objetivos del pesimismo de Schopenhauer, sino también las fuentes subjetivas de la personalidad de Schopenhauer de las que su pesimismo tuvo que nutrirse y de las que tuvo que tomar forma y color. El propio Schopenhauer, en lo que dijo sobre la necesaria melancolía de todos los espíritus altamente dotados, de todos los genuinos genios, dio la razón de por qué los genios tienden al pesimismo. Casi se quisiera concluir del optimismo de Leibniz que Leibniz no era ningún genio.

El estándar que el genio establece para el mundo es demasiado alto, el ideal estético y moral que lleva consigo es demasiado puro para que el mundo bajo y común no se destaque de manera

flagrante frente a él. De ahí el pesimismo de los genios. Los filisteos, en cambio, se sienten muy cómodos en este mundo real; están en casa en él, mientras que el genio es ajeno a él. Schopenhauer explicó muy bien todo esto en su doctrina del "genio", y su pesimismo, en la medida en que estaba personalmente condicionado, se puede explicar a partir de ello. Pero en lo que respecta a Leibniz, aunque se hubiera inclinado personalmente al pesimismo, tuvo que convertirse en un optimista simplemente porque su sistema era teológico. Todos los sistemas teológicos, ya sea que consideren al mundo teísticamente como una creación o panteísticamente como una aparición de Dios, una teofanía, son necesariamente optimistas. Sería una inconsecuencia si no lo fueran. Porque, como el autor del mundo es perfecto, así debe ser su obra. Un dios no puede producir una malhechura; o, hablando panteísticamente, un ser originario no puede surgir en una apariencia imperfecta. Si el mundo nos parece imperfecto, no es el mundo el que tiene la culpa, sino nuestra mirada limitada, que toma por error lo que es excelencia. Esto es lo que exige la coherencia de la teología. No es de extrañar, pues, que el sistema teológico de Leibniz sea optimista. Según él, el mal es un elemento necesario del mundo óptimo, pues Dios ha elegido el óptimo de los mundos posibles y el mal se encuentra en este mundo óptimo. Por lo tanto, el mal debe ser un elemento necesario del mundo óptimo. Si hubiera podido faltar en él, el autor perfecto lo habría omitido sin duda. Es como cuando uno, convencido de la infalibilidad de un autor clásico, considera que las ofensas de sus obras son necesarias, pues de lo contrario no las habría introducido.

En comparación con estos sistemas teológicos, que del autor infieren la calidad de la obra, los sistemas libres de presupuestos teológicos y que de la naturaleza de la obra infieren la calidad del autor tienen ventaja. No necesitan encubrir las imperfecciones y los errores del mundo, no necesitan obligarse a interpretar los defectos tangibles como ventajas y bellezas.

Friedrich von Schlegel, en su *Geschichte der alten und neuern Literatur* (*Historia de la literatura antigua y moderna*), que por lo demás no merece ser mencionado en materia filosófica, juzga acertadamente la *Theodicee* de Leibniz:

> Su famosa *Theodicee* o justificación de Dios a causa de los muchos males y desgracias que innegablemente existen en el mundo responde a esta cuestión, que siempre se plantea a la razón natural, con la perspicaz destreza de un diplomático practicante que se encarga de resaltar y utilizar el lado más ventajoso para su monarca y que, en cambio, cuando existe una debilidad aparente o real que el adversario podría utilizar, procura cuidadosamente disimularla u ocultarla a la vista. La respuesta de Leibniz contra la que Voltaire dirigió todas sus burlas, de que este mundo es el óptimo entre todos los mundos posibles, ha encontrado su contrapartida en nuestros días en la opinión de un famoso pensador que, por derivar todo del ego, sostiene, en consecuencia, que el mundo sólo se produce para que el ego pueda pincharse en él y desarrollar su propia fuerza en la lucha contra él: a cuyo fin, pues, todo mundo, sea cual fuere, sería adecuado y, por tanto, siempre suficientemente bueno. Pero ni esta respuesta extremadamente espartana ni la diplomática artificial pueden ser suficientes para el sentimiento o la filosofía.

La respuesta «artificialmente diplomática» de la que Schlegel acusa aquí a Leibniz es más o menos una característica de todos los sistemas que parten de presupuestos teológicos. Todos ellos o deben encubrir el mal o declararlo necesario para el mundo óptimo como un elemento que no debe faltar en él. Si se quiere una explicación del mal y de la maldad libre de evasivas diplomáticas, hay que acudir no a los sistemas tocados por la teología, sino a los que no tienen teología. Aunque éstas, como las de Schopenhauer, exageren el mal y la maldad, siempre están más cerca de la verdad y son más sinceras que las teológicamente optimistas.

Si se desvía la mirada de la teoría optimista de Leibniz hacia la vida práctica de los seres

humanos, se advierte un contraste sorprendente. Allí, en la teoría de Leibniz, la necesidad del mal para el mundo óptimo; aquí, en la vida práctica, el esfuerzo incesante por eliminar por todos los medios el mal del mundo para producir el óptimo mundo posible. El sentido común práctico, pues, es de una opinión diferente a la del Dios de Leibniz; no considera el mal como un elemento necesario del mundo mejor, sino como una perturbación o un obstáculo para el mundo óptimo que hay que quitar de en medio. ¿Por qué este empeño incesante de los hombres por eliminar el mal si sin el mal no es posible ningún mundo que corresponda al plan divino? ¿Por qué pues el mismo Dios, que aceptó el mal como necesario en su mundo óptimo, no ha implantado en el hombre, su criatura, la satisfacción con esta disposición suya, sino el impulso para contrarrestarla?

Sé que los optimistas tacharán esta observación mía de muy tonta. ¿No ves —dirán— que si Dios hubiera implantado en el hombre la satisfacción por el mal, el propósito por el que ordenó el mal se perdería por completo? Porque es precisamente para luchar contra el mal y para esforzarse en esta lucha, para acerar y desarrollar la propia fuerza, que Dios ha acompañado al hombre del mal. En una vida de Jauja pura, en la que las palomas asadas volaran a su boca, el hombre se asfixiaría de puro placer. Para que el hombre tuviera el estímulo y el acicate de la actividad, los males tenían que invadirle, y para que pudiera combatir los males, tenían que estar ahí, pues lo que no está no se puede combatir.

¡Oh!, conozco esta canción optimista. Incluso puedo nombrar a algunos poetas que la han cantado. Uz la encontró en su „Kunst, stets fröhlich zu sein“[1]:

El soplo suave de los aires también debilita las almas,
Que los varones a los que has visto elegir el peligro y el honor,
Ya no quieren recorrer el espinoso camino del honor...
Y a ninguna gran hazaña se atreven alegremente.
Como borrachos se tambalean por las escenas coloridas,
Sus ojos ya no conocen las nobles lágrimas de la compasión,
Su oído está cerrado a la fuerte llamada del deber,
Ya no se conocen a sí mismos ni a los demás.
Ellos, si su espíritu algún día ha de animarse
para la verdadera vida humana, serán entregados a la desgracia,
al esclavo de la fortuna que bajo la noche temerosa
Y bajo el aullido quejumbroso vigila en su cueva,
Que con estricta disciplina despierta a la pereza
Y sabe extinguir los vicios que se esconden
en lo más profundo del corazón, la travesura desmedida,
la dureza orgullosa y el engendro de los deseos salvajes.
La áspera mano de la desgracia debe separarnos de las alegrías
Que nos echan a perder: entonces aprendemos a reconocer
Que sólo el sabio sería grande, sólo él sería feliz y libre
Y sin más ganas verdaderas que de virtud.
Y cómo, en todo tiempo asaltado por las tempestades,
El roble, cuando en el bosque tiemblan los arbustos y las copas,
Ante ninguna impetuosidad inclina su orgulloso cuello,
Siempre echa raíces más profundas y se eleva cada vez más:
Así, la virtud se hace fuerte y segura entre sufrimientos,
y se debilita fácilmente en el regazo de las alegrías suaves.

1 Johann Peter Uz, Versuch über die Kunst stets fröhlich zu seyn [Ensayo sobre el arte de ser constantemente jovial], 1760. (N. del T.)

Y en el prólogo del *Fausto* Goethe hace decir al señor:

La actividad del hombre puede crear con demasiada facilidad,
Pronto ama el descanso incondicional;
Por lo que con mucho gusto le doy al camarada,
Que lucha y obra, y tiene que, como diablo, crear.

Y en el *Demiurgo* de Forban Agathodemon anhela una carga en la vida:

Llamé tortura
Lo que sentía cuando a cada paso
con una esperanza naufragaba
Y cada imagen de mi tierra espiritual
encontraba en la vida sólo crasamente distorsionada
Cuando todo lo que emprendía amorosamente
Tan sólo a medias y falsamente se lograba.

Pero ahora, en la cumbre del éxito,
Un anhelo casi como nnostalgia me embarga
Por aquellos días de lucha insaciable:
Estoy hambriento de una carga en la vida.

Conozco estas canciones optimistas, esta apología de la desgracia y el mal. Pero, ¿es pues cierto que para que el hombre no degenere en una vida de Jauja, para que tenga un estímulo y un acicate para la actividad, para que la vida no se le vuelva rancia y aburrida tenga que estar atormentado por los males? ¿Y propiamente qué perspectiva se abre con esto para el género humano? Aunque pueda eliminar los males con su actividad, uno tras otro, el mal sin embargo tiene que permanecer. Por cada mal que se supera, tiene que surgir inmediatamente uno nuevo, pues, de lo contrario, volverán a faltar el estímulo y el acicate para la actividad y los condimentos del disfrute de la vida. El hombre, por tanto, nunca puede devenir libre del mal y el cristiano reza en vano en el Padre Nuestro: "¡Líbranos del mal!" Ésta es la perspectiva que nos abre esta apología optimista del mal. Básicamente se reduce a la doctrina fichteana, descrita por Schlegel como "extremadamente espartana" y rechazada vehementemente, de que el mundo sólo está ahí para que el yo choque con él y desarrolle su fuerza en este choque. La mera actividad es el objetivo de la vida aquí, no la consecución de un bien que debe ser conseguido mediante la actividad. La vida es un trabajo de Sísifo; la piedra tiene que ser rodada toda la eternidad. Pero soy de la opinión de que quienes consideran el mal indispensable como impulso a la actividad y como condimento para el disfrute de la vida no tienen en absoluto el verdadero concepto del mal en sentido estricto. Porque, si bien es cierto que en una existencia de Jauja las fuerzas permanecerían sin desarrollarse y la vida sería rancia, es correcto lo que dice Goethe:

Nada es más difícil de soportar
que una serie de hermosos días —

¿Pero no hay, pues, un tercero, un punto medio entre la vida de Jauja y una existencia llena de males? ¿Tenemos que caer en la molestia para escapar del aburrimiento, de Escila a Caribdis?

Según mi parecer, es un impulso suficiente a la actividad y un condimento de disfrute suficiente que el hombre tenga necesidades que debe satisfacer a través de su actividad esforzada

si no quiere padecer dolor. Las necesidades físicas, intelectuales y morales mantienen al hombre suficientemente activo, y la satisfacción conseguida de estas necesidades proporciona suficiente disfrute incluso sin la intromisión del mal. Pues, ¿qué es propiamente el mal? La necesidad como tal no es todavía un mal. El hambre y la sed como necesidad de alimento y bebida no son males; la sed de saber como necesidad de conocimiento tampoco es un mal; el hambre y la sed de justicia que el Evangelio alaba como bienaventuradas tampoco son males. El mal sólo comienza cuando las necesidades físicas, intelectuales y morales permanecen insatisfechas a pesar de todos los esfuerzos, cuando, contra su satisfacción, actúan fuerzas inhibidoras y entrometidas, cuando encuentra obstáculos insuperables. Las necesidades naturales son la fuente de la actividad y el disfrute; en cambio, las inhibiciones antinaturales y contrarias, con las que comienza realmente el mal, paralizan la actividad y ahelean el disfrute.

¡Oh, vosotros, alabadores del mal, decidme qué fomento de la actividad y qué condimento de disfrute de la vida hay en la hambruna extenuante, la peste, la perturbación mental, en las guerras destructivas, en el gobierno sacerdotal embrutecedor, en el absolutismo subyugador, en fin, en todos los males que producen las fuerzas hostiles de la naturaleza y las fuerzas estúpidas o maliciosas del hombre! Ninguna, al menos para los que sufren estos males, pues por regla general perecen por ellos. Basta con considerar los males reales y verdaderos, con sus efectos destructivos, inhibidores de cualquier desarrollo y anhelantes de cualquier disfrute de la vida, con ejemplos vívidos de la naturaleza y de la historia, dirigir la mirada al ciego coraje de las fuerzas naturales destructivas y al odio feroz y a la envidia con que los hombres se amargan, oscurecen y destruyen la vida mutuamente, — y tendréis otro concepto de las gloriosas consecuencias del mal en el mundo óptimo.

Lo que es un mal real no fomenta la actividad y no condimenta la vida. Y lo que fomenta la actividad y condimenta la vida no es un mal. Esa es mi alternativa.

Sin embargo, hay inhibiciones que son buenas y deseables. Si el egoísmo de todo tipo, si los instintos irracionales e inmorales, si el ansia de poder, la avaricia y la lujuria son inhibidos, rechazados y negados en su expansión desenfrenada, esto no constituye un mal, pues es la negación de la negación. Así que si la vida consistiera sólo en esas inhibiciones, no tendríamos que quejarnos. En el mundo óptimo estas inhibiciones no pueden faltar.

Pero ¡cuántas cosas que deberían ser fomentadas son inhibidas en la vida y cuántas cosas que deberían ser inhibidas son fomentadas! ¡Con qué frecuencia no triunfan la sinrazón (*Unvernunft*) y el egoísmo, y con qué frecuencia son derrotadas la razón y la virtud! Esto es lo que no rima con el "mundo óptimo". Que lo que debería ser débil sea fuerte y que lo que debería ser fuerte sea débil, — esa es la fuente del mal. Quien la niega, no ha echado una mirada a la vida real, una mirada a la historia, a su propia interioridad.

Leibniz deriva la necesidad del mal en el mundo óptimo de la necesidad de la diversidad. Aunque la virtud fuese la cualidad más noble de los seres creados, no sería la única cualidad buena de las cosas. Habría infinitamente otras que Dios, por así decirlo, atraería hacia sí, y el resultado de todas estas atracciones e inclinaciones sería la mayor abundancia posible de bien, y sería evidente que si sólo hubiera virtud, si sólo hubiera criaturas racionales, habría menos bien. Cuando Midas sólo tuvo oro, fue menos rico que antes. Además, la sabiduría tendría que producir diversidad: sólo duplicar la misma cosa, por muy noble que fuera, sería mera redundancia, sería sólo pobreza.

Si bien es cierto que un mundo lleno de diversidad es más rico y perfecto que uno en el que sólo se repite lo mismo en una eterna y aburrida monotonía, ¿se deduce de ello la necesidad del mal? ¿Deben entonces los múltiples seres inhibirse, perturbarse, combatirse y luchar entre sí? ¿No

puede haber unidad, paz y armonía en la diversidad? ¿Acaso una sociedad de personas físicamente diferentes y mentalmente diferentes carecería de diversidad si no incluyese también a jorobados, cojos, estúpidos y delirantes? ¿O es que un poema carece de diversidad si no contiene pasajes que perturben su sentido?

Incluso lo que Leibniz llama el mal metafísico, la finitud, la limitación, la imperfección, no es necesariamente malo, pues los seres finitos, limitados, imperfectos, dependen, en efecto, de lo otro fuera de ellos, de lo que necesitan para poder completarse, realizarse, acabarse; no son seres autosuficientes, sino necesitados. Pero la necesidad no es todavía un mal. El mal sólo comienza cuando los seres finitos, que dependen unos de otros para complementarse mutuamente, en lugar de complementarse, completarse y perfeccionarse armoniosamente, — se antagonizan, se inhiben y se perturban mutuamente. Pero no veo que tal cosa sea necesaria en el mundo óptimo, como tampoco veo que en la composición óptima los tonos individuales que la componen deban producir necesariamente disonancias que desgarren el oído. La finitud de cada sonido no es razón suficiente para ello. Así como la música sin disonancias no implica una contradicción, tampoco lo hace un mundo sin mal. Lógicamente, pues, el mundo sin mal es tan concebible como la música sin disonancias.

Si Leibniz en su *Theodicee* culpa del mal al entendimiento divino en vez de a la voluntad divina al no poder éste haber imaginado el mundo óptimo libre del mal, entonces el entendimiento divino debe ser, por supuesto, muy diferente del entendimiento humano. Pues el entendimiento humano puede muy bien imaginar el mundo óptimo libre de mal; no se habría devanado los sesos sobre el origen del mal desde tiempos inmemoriales si no pudiera pensar en el mundo óptimo como algo que no esté afectado por el mal y contaminado por el mal. Más bien tendría que encontrar el mal tan natural y evidente como el que un triángulo contenga tres ángulos.

Leibniz justifica además el mal con eso de que contribuye al bien y que es malo sólo con respecto a una parte limitada, no con respecto al universo, en el gran conjunto de las cosas. "Lo que es desorden en la parte es orden en el todo." Si Dios hubiera elegido un orden de posibilidades en el que los males estuvieran excluidos, le faltaría lo que le debe al universo, es decir, lo que se debe a sí mismo. El mundo no es para nosotros solos; si queremos ser felices, debemos aceptarlo.

Sobre esta defensa del mal desde el punto de vista del universo, a partir del cual Leibniz permite que el mal desaparezca como un *presque néant*[2], Ludwig Feuerbach señala acertadamente en su *Leibniz*: "Este punto de vista es justamente lo contrario del punto de vista teológico, en el que Dios es imaginado sólo en relación con el individuo, todo gira en torno a éste, lo positivo es el individuo solo, el concepto de un todo, de un universo, desaparece." De hecho, es una contradicción admitir teológicamente que el mundo sea creado por el bien del hombre y considerar a cada individuo como objeto del cuidado divino, pero luego, cuando se trata de explicar el mal, gritarle al hombre: El mundo no está por tu bien, no está ahí sólo para ti; lo que te desagrada en el mundo es bueno en el conjunto, contribuye al *bien général*. Voltaire se burla de este *bien général*, que en el mejor de los mundos se compone de todos los males posibles, en su *Dictionnaire* en el artículo "Tout es bien": "Voilà un singalier bien général, composé de la pierre, de la goutte, des tous les crimes, de toutes les souffrances, de la mort et de la damnation"[3].

Las ideas optimistas de Pope y Shaftesbury, que asumen el punto de vista del Universo en

2 «Casi no». (N. del T.)

3 Voltaire, «Todo está bien», Diccionario: «Aquí hay un singular muy general, compuesto de la piedra, de la gota, de todos los crímenes, de todos los sufrimientos, de la muerte y de la condena». (N. del T.)

el sentido de Leibniz, motivan a Voltaire a exclamar:

> Voilà, je vous l'avoue, une plaisante consolation; ne trouvez-vous pas un grand lénitif dans l'ordonnance de Mylord Shaftesbury, qui dit, que Dieu n'ira pas déranger ses lois éternelles pour un animal ausse chétif que l'homme? Il faut avouer du moins, que ce chétif animal a droit de crier humblement, et de chercher á comprendre en criant, pourquoi ces lois éternelles ne sont pas faites pour le bien-étre de chaque individu? — Ce système du «tout est bien» ne représente l'auteur de toute la nature comme un roi puissant et mal-faisant, qui ne s'embarrasse pas qu'il en coute la vie à quatre ou cinq cent mille hommes, et que les autres traînent leurs jours dans la disette et dans les larmes, pourvù qu'il vienne à bout de ses desseins[4].

Se puede decir que la manera de Voltaire es poco científica, pero incluso para los de mentalidad científica está claro que con un Dios omnisciente, omnipotente y bueno, el mal —el verdadero mal, no la mera finitud y necesidad de los seres creados— es difícil de articular. De ahí los sofismas y los trucos diplomáticos de los optimistas. Schopenhauer no concede a la *Theodicee* de Leibniz otro mérito que el de "haber dado lugar más tarde al inmortal *Cándido* del gran Voltaire, a través del cual, por supuesto, las tan repetidas excusas poco convincentes de Leibniz para los males del mundo, a saber, que lo malo a veces trae consigo lo bueno, recibieron una prueba inesperada para él."

4 «He aquí, le aseguro, un consuelo agradable; ¿no encuentra usted un gran lenitivo en la ordenanza de lord Shaftesbury, que dice que Dios no va a perturbar sus leyes eternas por un animal tan enclenque como el hombre? ¿Hay que admitir, al menos, que este animal enclenque tiene derecho a gritar humildemente, y a tratar de entender mientras grita por qué estas leyes eternas no están hechas para el bienestar de cada individuo? — Este sistema del «todo está bien» sólo representa al autor de toda la naturaleza como un rey poderoso y malvado, al que no le importa que le cueste la vida a cuatrocientos o quinientos mil hombres, y que los demás pasen sus días en el hambre y las lágrimas, con tal de conseguir sus objetivos.» (N. del T.)

REVISTA DE FILOSOFÍA
CUADERNOS DE PESIMISMO

**NÚMERO 1 | 2022 | 222-230**
**Recibido: 13-10-21| Aceptado: 14-11-21**

# EL PESIMISMO Y LA CUESTIÓN SOCIAL EN PHILIPP MAINLÄNDER*

## PESSIMISM AND THE SOCIAL QUESTION IN PHILIPP MAINLÄNDER

*por*
*Flamarion Caldeira Ramos*
Universidade Federal do ABC*, Brasil*

*Carlos Darío Romero* (traductor)
Universidad Nacional de San Martin, Argentina

**Resumen**

Este artículo aborda solamente la presentación, en líneas generales, del pensamiento de Philipp Mainländer (1841-1876), filósofo actualmente desconocido que tuvo como lectores a Nietzsche, Borges y Cioran, y, la historia de la filosofía sólo lo reconoce como un defensor y practicante del suicidio. Más desconcertante aún por las consecuencias extremas que Mainländer saca de la filosofía de Schopenhauer en su propósito de conciliar el más extremo pesimismo metafísico con un pensamiento político socialista.

**Palabras claves:** Mainländer, Schopenhauer, Pesimismo, Socialismo, Redención

**Abstract**

This paper aims at presenting, in its general lines, the thought of Philipp Mainländer (1841-1876), today a completely forgotten philosopher, but who was read by authors like Nietzsche, Borges and Cioran, and who the history of Philosophy knows only as a defender and practitioner of suicide. The article tries to show the strange intention of Mainländer to conciliate the most extreme metaphysical pessimism with a socialist political thought.

**Keywords**: Mainländer, Schopenhauer, pessimism, socialism, redemption

* Ramos, Flamarion Caldeira. "O pessimismo ea questão social em Philipp Mainländer", *Cadernos de Filosofia Alemã* 10 (2007):35-50.

En un curioso pasaje de *La genealogía de la moral*, Nietzsche establece un vínculo entre el pesimismo filosófico europeo del siglo XIX y una cierta decadencia favorecida por las "ideas modernas", en particular, por las ideas democráticas y el ideario socialista. El pesimismo, más que el fruto de la nueva mentalidad europea, sería consecuencia de cierta nivelación de clases: "el 'dolor metafísico' (*Weltschmerz*) europeo, el 'pesimismo' del siglo XIX son, en lo esencial, la secuela de una mezcolanza absurdamente repentina de estamentos" (1998 168). Aún, en *La genealogía de la moral*, podemos encontrar otras referencias al pesimismo. Por ejemplo, en el séptimo parágrafo del segundo tratado, luego de mostrar el vínculo entre la crueldad y la festividad, Nietzsche dice: "con estos pensamientos, dicho sea de pasada, no pretendo en modo alguno ayudar a nuestros pesimistas a llevar agua nueva a sus malsonantes y chirriantes molinos del tedio vital; al contrario, hay que hacer constar expresamente que, en aquella época en que la humanidad no se avergonzaba aún de su crueldad, la vida en la tierra era más jovial que ahora que existen pesimistas" (*Id.* 56).

A partir de un fundamento teórico completamente diferente, y con otras intenciones, Lukács también vincula el pesimismo con una crisis de la burguesía alemana. Aquel brinda una interpretación de la ideología del intelectual burgués *rentier*, más en específico, del burgués del periodo de reacción a los movimientos revolucionarios de 1848: "el pesimismo de Schopenhauer es un reflejo ideológico del periodo de la Restauración" (169)[1]. El autor reduce el alcance de la filosofía schopenhaueriana al considerarla simplemente como expresión de un enranciamiento de clase: "las actividades del individuo aparecen desligadas de su base social y vueltas pura y exclusivamente hacia dentro, cultivándose las propias peculiaridades y veleidades privadas como valores absolutos" (*Id.* 166). Schopenhauer sería, así, apenas una expresión teórica irracionalista de las transformaciones que necesariamente se efectuaron en el Estado prusiano después de 1848 y el fracaso de la revolución. Y es así que, sólo a partir de entonces, la propia filosofía de Schopenhauer comienza a ser reconocida y él se convierte en el filósofo de aquella reacción burguesa que su filosofía había previsto. De modo que la transformación burguesa del Estado semifeudal prusiano dio inicio al éxito de su filosofía que antes no pudo darse.

A partir de eso, Lukács ve en Schopenhauer la forma histórica, sintomática del "irracionalismo entre las revoluciones", y, en especial, lo ve como "el precursor del cosmopolitismo decadente" (*Id.* 169). Según Lukács, Schopenhauer habría iniciado el movimiento de liberación, a través de la ética, de todos los instintos negativos, antisociales y antihumanos del hombre, dándoles una sanción moral y presentándose si no como preceptos, menos como "destino" del hombre. El pesimismo metafísico intensificaría la alineación, pues conduce al quietismo y a la pasividad social: "mientras que el panteísmo desvía las mentes, objetivamente, de la concepción religiosa del mundo, la filosofía de Schopenhauer, que profesa ser ateísta, abre de nuevo el camino hacia una religión que no obliga a nada" (*Id.* 177)[2]. Desde un punto de vista dialéctico, como el de Lukács, el pesimismo schopenhaueriano sería, entonces, una justificación filosófica del absurdo de toda actividad política y de todo progreso, a través de la desvalorización de toda forma de sociedad e historicidad. El egoísmo burgués, otra característica del pesimismo, es reforzado en vez de negado debido a la concepción ética que confirma el aislamiento del individuo. Tanto la teoría del conocimiento como la estética del filósofo conducirían a ese fin.

El pesimismo de Schopenhauer, al vaciar de sentido toda acción política, acabaría funcionando, intencionalmente o no, como una *apología indirecta* del capitalismo. Si la apología

1 En esa misma dirección, Löwith afirma que la acogida de la obra de Schopenhauer sólo fue a partir de la apatía en la que se encontraba la inteligencia alemana después del fracaso de la Revolución de 1848 (*cf.* 1969).

2 Es en esa dirección que Lukács subraya el abismo que separa a Schopenhauer y Hegel. Además, contrapone la lógica dialéctica de este último con la lógica metafísico-irracionalista del primero (*cf.* Lukács 195-199).

directa del capitalismo, desvelada por Marx, consiste en la eliminación de las contradicciones sociales existentes al presentarlas como apariencias superficiales y pasajeras, la apología indirecta se presenta como una forma mucho más elevada y tardía de la apología. Mientras la apología directa se esfuerza por eliminar las contradicciones del sistema capitalista, de refutarlas por sofismas, de escamotearlas, la apología indirecta, tomando como punto de partida esas contradicciones, acepta su existencia como la de los hechos innegables. Sin embargo, les da una interpretación favorable para mantener el propio capitalismo.

> Mientras que el apologista directo trata de presentar el capitalismo como el mejor de los órdenes concebibles, como la culminación definitiva e insuperable de la trayectoria de la humanidad, el apologista indirecto señala toscamente los lados negativos del capitalismo, sus atrocidades, pero presentándolos, no como propiedades del capitalismo, sino como cualidades inherentes a la existencia humana en general, a la vida misma, sin más. De donde se sigue, necesariamente, que la lucha contra estas atrocidades no solo se halla condenada de antemano al fracaso, sino que carece de todo sentido, pues equivale, según esta interpretación, a que el hombre quiera abolir su propia naturaleza. (*Id.* 167)

Así, en vez de volverse contra el capitalismo, verdadero origen de las contradicciones, la filosofía se dirige contra el propio mundo. Ella repudiaría la vida en todas sus formas y nos quedaría solamente la nada. Ahora bien, Lukács se pregunta: ¿es posible vivir la vida de acuerdo con tal filosofía? Él responde afirmativamente, pues mientras esa negación no se realiza lo que se ve es una vida contemplativa llena de encanto. De esta forma Lukács concluye estableciendo el vínculo entre el pesimismo y el cinismo burgués:

> la nada, como perspectiva del pesimismo, como horizonte de vida, no puede impedir de modo alguno al individuo, según la ética schopenhaueriana, ya expuesta, de llevar una vida contemplativa placentera (*genussreiches*), ni siquiera estorbarle a que lo haga. Por el contrario. El abismo de la nada, el fondo sombrío de la carencia de sentido de la existencia, es como el condimento picante que da sabor y encanto a este goce de la vida. Goce que aún se realza y condimenta por el hecho de que el sentido aristocrático fuertemente marcado de la filosofía schopenhaueriana a la que aludíamos eleva a sus partidarios —en su imaginación— muy por encima de aquella chusma miserable cuya limitada inteligencia la lleva a luchar y a sufrir por el mejoramiento de la situación social. Y así, el sistema de la filosofía de Schopenhauer —sistema ingenioso y armónicamente construido, desde el punto de vista de la arquitectónica formal— se levanta como un bello hotel moderno, dotado de todo confort, al borde del abismo, de la nada, de la carencia de todo sentido. Y la diaria contemplación del abismo, entre espléndidas comidas, placenteramente gustadas, o entre exquisitas obras de arte, sólo puede servir para realzar aún más el goce de este confort refinado. (*Id.* 201)

Si Schopenhauer es considerado el fundador de este "hotel moderno al borde del abismo", hay que recordar que él no fue su único huésped. El pesimismo del siglo XIX se constituye en la estela de la filosofía de Schopenhauer, sin embargo, no siempre con una postura apologética a este último o al capitalismo. Los principales autores de ese "movimiento" son: Eduard von Hartmann, Julius Bahnsen y Philipp Mainländer. Eduard von Hartmann busca, con su obra principal, *La filosofía del Inconsciente* (1869), fusionar las filosofías de Hegel, Schelling y Schopenhauer al colocar el "Inconsciente" como principio alógico del universo. Julius Bahnsen es el filósofo de la "dialéctica de lo real" (*Realdialektik*), con la que busca transformar la contradicción dialéctica en una especie de esencia de todas las cosas, un intento de desarrollar la idea de Schopenhauer de la "desunión de la voluntad consigo misma". Ahora, Philipp Mainländer se presenta como el más radical de losdiscípulos de Schopenhauer, no sólo en su obra, sino también en su vida y muerte. La referencia

más conocida de este filósofo, hoy en día olvidado, nos la da Jorge Luis Borges en su *Biathanatos*:

> Al releer esta nota, pienso en aquel trágico Philipp Batz, que se llama, en la historia de la filosofía, Philipp Mainländer. Fue, como yo, un lector apasionado de Schopenhauer. Bajo su influjo (o quizá el de los gnósticos) imaginó que somos fragmentos de un Dios, que en el principio de los tiempos se destruyó, ávido de no ser. La historia universal es la oscura agonía de esos fragmentos. Mainländer nació en 1841; en 1876 publicó su libro, *Filosofía de la redención*. Ese mismo año se dio muerte. (88)

Borges podría haber añadido que Mainländer no sólo murió en el año de la publicación de su obra capital, sino que se mató justamente ¡el mismo día en que recibió el primer ejemplar! Esta obra, que no sólo por este motivo causó cierto interés, no pasó desapercibida para Nietzsche que en el mismo año escribe a Franz Overbeck, en señal de agradecimiento por haberle enviado un ejemplar de la *Philosophie der Erlösung*: "ya leímos demasiado a Voltaire, ahora es turno de Mainländer" (1890 202). El nombre de Voltaire no solo representa el pensamiento iluminista en general, sino que será el autor al que Nietzsche le dedicará el primer volumen de su *Humano, demasiado humano*. Dicha obra se publicó en 1878, año del primer centenario de la muerte de aquel.

Sin embargo, ¿cuál fue la filosofía de Mainländer que, al menos en un primer momento, despertó un cierto interés en Nietzsche? ¿Qué encontramos en su obra? Mainländer presenta su obra como una continuación de la filosofía de Schopenhauer, la cual no solo radicaliza, sino que la conduce a una especie de ontología negativa en la que el "No-ser" tendría predominio sobre el "ser". Por medio de su reflexión sobre la teoría del conocimiento, Mainländer llega a una conclusión opuesta al Schopenhauer poskantiano en lo que respecta a la cosa en sí. Ésta no es, para aquel, la Voluntad de vida, universal y atemporal que se expresa como la esencia de todas las cosas más allá del tiempo y del espacio. Para Mainländer, la cosa en sí podría ser designada como la *Voluntad de muerte individual* que está presente en todas las cosas. Esta voluntad individual, que por medio de un "campo de fuerzas" actúa de acuerdo con otras innumerables voluntades individuales, es el producto de la transición de una unidad trascendente a una multiplicidad inmanente, es decir, "la transformación de su esencia" (Mainländer 1996a 137). La unidad primordial, premundana, se desintegra y surge el mundo. Cada voluntad tiene un impulso que tiene su origen en aquella unidad interna y primordial. A través de ese movimiento surge el mundo. De esta forma, el mundo de los fenómenos es un mundo de la multiplicidad, del movimiento y del flujo continuo de seres: el mundo del devenir. La contraposición entre el mundo de fenómenos, de la multiplicidad, y el terreno de la cosa en sí corresponde enteramente a la doctrina schopenhaueriana del mundo como voluntad y representación. Sin embargo, Mainländer va más allá de su maestro cuando comprende ese mundo trascendente como una especie de Dios spinoziano que *muere* y, así, le da vida al mundo. De ahí la sentencia: "Dios ha muerto y su muerte fue la vida del mundo" (*Id.* 108) No es nuestra intención presentar a Mainländer como un precursor de la muerte de Dios en Nietzsche, pues aquí, a diferencia de lo que pensaba éste, a Dios no lo mataron los hombres, sino que Dios mismo siguió un impulso interno de autodescomposición. El impulso de pasar del ser al no ser, lo que se expresa en la ley física del debilitamiento universal de las fuerzas.

Sin embargo, digamos aquí, para aquellos que puedan asustarse con un pesimismo aparentemente dogmático y teológico, que Mainländer intenta seguir estrictamente la prohibición kantiana de sobrepasar el terreno de la experiencia, ya que permanece en la inmanencia. Su doctrina se presenta como un ateísmo científico para el que la esencia de Dios sigue siendo desconocida en sentido "constitutivo". Aun así, desde un punto de vista "regulativo", para el "juicio reflexionante", podemos pensar el origen del mundo *como si* fuera "un acto motivado de la voluntad" (*Id.* 108). Esto

significa que podemos representar el origen del mundo como un acto de trascendencia inaccesible por el que una unidad primordial y previa al mundo se trasplanta al no ser y se esparce, se desgarra en el mundo de la inmanencia. El mundo surge de la voluntad de ese Dios, para pasar del ser al no ser, una especie de "autocadaverización de Dios". Es decir, Mainländer reinterpreta y radicaliza el pesimismo de Schopenhauer en una "metafísica de la entropía", e interpreta toda la historia del mundo como una discontinua pero inevitable decadencia.

A partir de esto, como no hay para el sujeto cognoscente ningún ser mejor y completo que la unidad simple, ésta no puede ser alcanzada por un anhelo por ser-otro, sino que queda una libre elección entre la permanencia en el ser o el no ser. Aquí, el lector de Schopenhauer reconoce la afirmación o negación de la voluntad. Sin embargo, al multiplicarse en el mundo, esa unidad-totalidad decidió ya la única acción libre y posible, "a saber: ingresar en la nada absoluta, en el *nihil negativum*, es decir, aniquilarse por completo, cesar de existir" (*Id.* 323).

Y esa acción solo puede ser pensada en relación a aquella unidad, ya que nada fuera de ella puede ser pensado. De esta forma, la descomposición de la unidad en el mundo se presenta como la elección del ser primordial por el no ser. "El mundo es el *medio alcanzar el fin* del no ser, el único medio posible para alcanzar dicho fin" (*Id.* 325). La consecuencia lógica de este razonamiento sostiene que todos los individuos de este mundo real también realizan el esfuerzo o tienen una tendencia por el no ser. Ellos luchan unos contra otros, entran en conflicto, se oponen mutuamente y, de esa forma, debilitan sus fuerzas. Dado que la unidad primordial se manifiesta en el mundo a partir de una cierta cantidad de fuerza, sólo puede alcanzar su fin a través de una continua disminución de la misma. De esta forma, todo individuo tiende a la desaparición total por medio del debilitamiento de la fuerza. La castidad o el suicidio, cuando se realizan de forma consciente a través del conocimiento de la esencia del mundo, son solo medios para alcanzar completa y conscientemente esa finalidad: la nada absoluta a la que, a fin de cuentas, el mundo apunta inevitablemente.

Si para muchos esa interpretación radical del pesimismo schopenhaueriano les parecerá espantosa, ¿qué dirán del intento de unirlo con el pensamiento socialista? Pues es exactamente lo que Mainländer pretende: una unión entre Ferdinand Lasalle y Siddhartha Gautama Sakyamunis. Es decir, ¡unir el movimiento obrero socialdemócrata y la ética budista compasiva!

Para unir el pesimismo y el socialismo, Mainländer construye una ética eudemonista que, al mismo tiempo, se basa y se aleja de la ética schopenhaueriana. Para aquel, toda acción está motivada por un interés egoísta, y la finalidad de toda y cualquier acción es siempre el bien del agente (*cf. Id.* 180). Incluso en la compasión, el agente siempre vela por su propio bien. No solo busca evitar el sufrimiento del otro, sino el propio. Para Mainländer, lo que fundamenta la moral no es la compasión, sino el conocimiento. Las virtudes de la compasión, la caridad, la justicia, enseñadas por el cristianismo y el budismo, son las más valiosas porque están de acuerdo con el conocimiento metafísico que el hombre alcanza al final de la historia: el conocimiento de que el mundo es un valle de lágrimas y que el no ser es preferible al ser. El conocimiento conduce al hombre del egoísmo limitado a su individualidad hacia el egoísmo que se extiende a todos los seres, lo que lo hace desear el bien colectivo. Para Mainländer, el núcleo de la cuestión social se encuentra en la determinación de las relaciones entre el individuo y la totalidad, que el conocimiento filosófico aclara. La filosofía no puede despreciar al individuo, pues la unidad no está en la totalidad, sino que sólo existe a través del individuo, y todo el progreso de la totalidad está ligado a la actividad intelectual, moral y social del individuo.

La voluntad del conjunto no es otra cosa que la voluntad total del individuo. Para Mainländer, entonces, que el hombre sea independiente es una necesidad tanto práctica como teórica, ya que

sólo a partir de esto es posible una comunidad ética, intelectual y social. Aunque el individuo es, por un lado, dependiente del conjunto, puede influir en éste. La autonomía de la acción es, para Mainländer, la primera "verdad social", y debe ser asegurada tanto para el individuo como para la comunidad. A partir de esto, Mainländer deduce el sufragio universal y otros logros democráticos como progreso hacia aquello que él denominará como el "penúltimo objetivo" de la historia: el "Estado ideal". Este último coincide, para el filósofo, con el estado socialista. Si el sentido de la historia está determinado, sólo queda acelerar su curso.

A partir de este breve resumen del proyecto político de Mainländer, se puede ver hasta qué punto se aleja de su maestro Schopenhauer. Si el primero transformó los conceptos del segundo tanto en metafísica como en ética, será en la teoría política en donde Mainländer verá la debilidad de su maestro. El primer volumen de su *Filosofía de la redención* concluye con una "Crítica de las doctrinas de Kant y Schopenhauer" y el capítulo final de esa parte, titulado "Política", ofrece el siguiente comentario: "la miseria del pueblo es descrita (por Schopenhauer) de manera excelente, pero solo para dar importancia al pesimismo. Además, Schopenhauer sólo ofrece palabras de odio y desprecio para el pueblo y su esfuerzo, y debemos alejarnos horrorizados de esa perversidad de disposición (*Gesinnung*) del gran hombre" (*Id.* 585). En este sentido, Mainländer elogió a Kant y los idealistas Fichte, Schelling y Hegel (para decepción de Schopenhauer) por haber concebido la historia como el movimiento de la humanidad hacia el estado ideal. (*cf. Id.* 587) Mainländer concibe prácticamente ese "estado ideal" como un "principio regulativo del socialismo"[3], algo de lo que el movimiento obrero tiene que tener conciencia para luchar por su realización. Sin embargo, y según su metafísica, esto sería sólo un momento intermedio hacia la redención completa.

Es así que, de esta forma, Mainländer reúne en la figura del "héroe sabio" a aquel que conduce al estado ideal con el objetivo de redimir a la humanidad de sus dolores, un pesimismo quietista con una praxis social comprometida. Pues, cuando la humanidad llegue a esa etapa, entonces llegará la hora de la redención: el conocimiento elevado en su máxima potencia trae consigo la convicción de la nulidad de la vida y, a su vez, prepara el final total de la vida humana. Mainländer compara el proceso civilizador con la caída de una bola al abismo. Sin embargo, ese proceso sólo puede acelerarse con la educación, pues todos tendríamos que tener la oportunidad de comprender la esencia de las cosas y alcanzar la redención que, como la voluntad, sólo puede ser individual.

> La cuestión social no es otra cosa que una cuestión de educación, aunque, considerada superficialmente, tiene una apariencia completamente diferente; pues en ella se trata solamente de llevar a todos los hombres a aquella altura del conocimiento desde la cual puede ser juzgada correctamente la vida. Pero, puesto que el camino hacia esta altura está bloqueado por impedimentos políticos y económicos, la cuestión social en el presente no se presenta como una pura cuestión de formación, sino que, por el momento, aparece como una cuestión política, y luego como una cuestión económica (*Id.* 295).

Conforme a eso, Mainländer exige algunas reivindicaciones que estén de acuerdo con el movimiento obrero: sufragio universal, reducción del tiempo laboral, igualdad entre sexos, aumento salarial, etc. El filósofo resalta, principalmente, la necesidad de la reducción de las horas de trabajo para acabar con la división social, ya que el trabajo no deja que el trabajador se forme. El hombre debe volverse

3 Antes de suicidarse, Mainländer escribió el segundo volumen de su Filosofía de la redención, que su hermana, Minna Batz, publicó en 1886. En él se encuentra un texto titulado "Tres discursos a los trabajadores alemanes", que también fue entregado al movimiento obrero social demócrata en forma de panfleto (*cf.* Mainländer 1996b 339 y s.).

consciente de su situación y la de sus compañeros para, así, poder trazar el camino de la satisfacción material al conocimiento del bien común: "todos los hombres han de estar hartos de todos los placeres que puede ofrecer el mundo, antes de que la Humanidad esté madura para la redención; y, puesto que su redención es su destino, los hombres deben hartarse, y la hartura solo la produce la resolución de la cuestión social" (*Id.* 308).

Sólo la satisfacción de las necesidades básicas y del deseo en general podría llevar a la humanidad a comprender que la satisfacción material todavía no constituye el fin último. De allí la necesidad de permitir toda tendencia de la voluntad que, sin embargo, está limitada por todas las demás[4]. En este sentido, también se defiende el amor libre y se dejan de lado todas las barreras que impiden el avance de la libertad y el conocimiento. Sin embargo, el socialismo que propone Mainländer no se basa en la institución de una igualdad social meramente material. No se basa en una igualdad de resultados o de bienes, sino en la igualdad de posibilidades y opciones. En definitiva, de elegir. Pretende ser democrático, sin ser meramente formalista. La educación debe ser libre y no debe haber una doctrina oficial del Estado. Sin embargo, el papel del filósofo será defender la satisfacción universal de las necesidades del pueblo y, así, apuntar hacia la redención:

> Creen que la vida tiene valor. Toman a los ricos por felices, pues ellos comen y beben mejor, porque hacen fiesta y barullo. ¡Creen que el corazón late más tranquilamente bajo la seda que una blusa rudimentaria! Sin embargo, ellos se decepcionan; no por los discursos, sino por la acción. Que experimenten, que prueben por sí mismos que ni la riqueza, la honra, la gloria y la vida tranquila los hacen felices. Corten con las limitaciones que separan a los ilusos de la supuesta felicidad. (*Id.* 301)

Este nuevo profeta, que une el pesimismo y el pensamiento histórico, puede ser víctima de la crítica de la ideología que replicará, desconfiada: "¡quieres engañarme, mientes, trabajas por un salario de la burguesía!, reclama el 'hombre común' dialécticamente formado al filósofo pesimista. 'Muy bien', de éste. 'Ya lo veras'. Y él debe experimentar eso en un nuevo orden de cosas". (*Id.* 594)

La relación entre el pesimismo y la práctica ya aparecía en Schopenhauer, solo que aquella está sofocada por un pensamiento ahistórico y antiutópico. Sin embargo, tal relación sólo aparece de forma clara en su discípulo Mainländer y en su filosofía crítico-social de la redención. Por esta razón, puede ser considerado como un schopenhaueriano de izquierda[5]. Se ve, así, que Mainländer no deduce de su metafísica pesimista ninguna consecuencia conservadora, sino que desarrolla, aún como una etapa intermedia, la representación de un estado ideal social y demócrata. El ciudadano de tal estado será aquel individuo que la historia intenta hacer efectivo desde sus inicios: "un hombre enteramente libre. Estará completamente libre del culto a las leyes y las formas históricas, y estará libre de todas las cadenas políticas, económicas y espirituales, estará *más allá* de la ley. Una vez disipadas todas las formas externas: el hombre estará completamente emancipado". (*Id.* 311) Sólo la realización de este ideal podrá mostrarle al propio hombre su verdadero rostro: "mi filosofía mira más allá del estado ideal, más allá del comunismo y del amor libre, y enseña que, luego de una humanidad libre y sin sufrimiento, llega su muerte. En el estado ideal, es decir, en la forma de comunismo y de amor libre, la humanidad mostrará su "cara hipócrita": está condenada a la decadencia y no solamente ella, sino todo el valle de lágrimas" (*Id.* 334).

---

4 A pesar de defender el comunismo, Mainländer concibe el origen de la sociedad desde un punto de vista contractualista hobbesiano, al igual que Schopenhauer. El egoísmo violento en el estado de naturaleza se deja de lado en aras de la seguridad, escogida como un "mal menor" (*cf.* 1996a 199 y s.).

5 *Cf.* Lütkehaus 1980.

Aunque no nos legó ningún comentario más completo sobre la filosofía de Mainländer, no es difícil imaginar que lo que Nietzsche habrá pensado sobre esa desconcertante combinación de metafísica, decadencia y socialismo. El comentario más completo de Nietzsche sobre el pesimismo filosófico XIX nos da una indicación. Se sitúa en parágrafo 357 de *La ciencia jovial*, en el contexto de la discusión sobre la filosofía alemana, especialmente, sobre el problema de que es alemán en la filosofía alemana. Nietzsche hace referencia a la incapacidad del pesimismo post-schopenhaueriano como prueba de que el pesimismo era, en verdad, un hecho europeo, no alemán. Después de burlarse de Eduard von Hartmann y Julius Bahnsen, es el turno de Mainländer:

> ¿O debería contarse entre los auténticos alemanes a diletantes y solteronas tales como el apóstol dulzón de la virginidad, Mainländer? Finalmente ha tenido que ser un judío (—todos los judíos se vuelven dulces cuando moralizan). Ni Bahnsen ni Mainländer, ni incluso Eduard von Hartmann ofrecen una ayuda segura para la pregunta acerca de si el pesimismo de Schopenhauer, su mirada horrorizada hacia un mundo que se ha vuelto desdivinizado, estúpido, ciego, loco y cuestionable, su *honesto* horror... no ha sido sólo un caso excepcional entre alemanes, sino un acontecimiento *alemán* (...) ¡No! ¡Los alemanes de hoy *no son* pesimistas! Y Schopenhauer fue pesimista, dicho una vez más, en tanto buen europeo y no en tanto alemán (Nietzsche 2001 257).[6]

Este pasaje no solo indica su aversión por el pesimismo post-schopenhaueriano, sino también sugiere la existencia de *otro* pesimismo, el pesimismo de los fuertes. Es lo que Nietzsche desarrolla, por ejemplo, en el parágrafo 114 de *Aurora*: "Del conocimiento que caracteriza al ser sufriente". El fuerte rechaza todas las tentaciones del sufrimiento y de "testificar contra la vida". Él considera siempre que "es muy deseable continuar viviendo". Negándose a menospreciar la vida, el fuerte rechaza también los valores decadentes, "síntomas de un 'hedonismo de base mórbida'. Rehúsa asociarse con el sufrimiento, viendo en la vida un sentido o finalidad superior (como en el pesimismo). De ahí la necesidad de un verdadero pesimismo: aquel que afirma totalmente este mundo como es, sin orden o finalidad, y que, por eso mismo, conduce a la afirmación más completa, el nihilismo activo como transvaloración de todos los valores, el *amor fati* y la superación del nihilismo a través del pensamiento del eterno retorno. También, de ahí la crítica a los valores civilizatorios en *La genealogía de la moral*, valores que no son otra cosa más que el desarrollo de esa interpretación decadente de la existencia que, desde Sócrates hasta Schopenhauer, no tuvo otra finalidad más que la "obsesiva necesidad de domesticar el sufrimiento".

Ahora bien, situando a Nietzsche dentro de ese contexto del pesimismo filosófico del siglo XIX, y al contraponer a su pensamiento la crítica completamente diferente que Mainländer realiza contra la filosofía de Schopenhauer, sería posible lanzar una nueva luz sobre su proyecto filosófico. Sí podemos afirmar que su filosofía ofrece una respuesta original al "problema de la existencia" planteado por Schopenhauer (que, por eso, es elogiado en *todas* las fases del pensamiento de Nietzsche), ella se coloca en el extremo opuesto a la respuesta ofrecida por otros pesimistas, y especialmente Mainländer. Aunque su pensamiento trasciende en gran medida el cuadro estrecho y teóricamente débil del pesimismo filosófico, Nietzsche no sólo reflexiona sobre los mismos temas, sino que usa la misma terminología y las mismas referencias teóricas ("científicas") de la escuela schopenhaueriana. Es verdad que el carácter antimetafísico, perspectivista y antidogmático de su pensamiento poco tiene que ver con las fantasías metafísicas post-schopenhauerianas, sin embargo, es inevitable el paralelismo. Tenemos, a partir de la metafísica de la Voluntad de vivir de Schopenhauer, por un lado, en Mainländer, Voluntad de muerte, teoría del debilitamiento de

6 Debe aclararse aquí que Nietzsche ofrece una de sus más irreflexivas boutades, pues Mainländer no era judío ya que su verdadero nombre era Philipp Batz. Esto mismo Nietzsche confiesa haber descubierto más tarde (*cf.* Seyfarth 1999 323-35).

las fuerzas (Entropía), ética compasiva y una política socialista. Por el otro lado, en Nietzsche, Voluntad de potencia, doctrina del eterno retorno, ética de la nobleza y una política de jerarquía de fuerzas. Si notamos que en ambos se encuentran tanto un cierto biologismo (fruto e influencia de la ciencia de la época) como una tentativa de expresar por otros medios que no sean solo los tratados filosóficos, el paralelo parece más plausible. Si pudimos ver por encima que la teoría socialista de Mainländer encuentra de cierta forma una justificación en la metafísica de Schopenhauer (ética de la compasión, unidad de la voluntad, etc.), también es posible notar que el "aristocratismo" de Nietzsche puede ser visto como un reflejo de las ideas políticas schopenhauerianas, un conjunto de conservadurismo burgués y moral solipsista. Para verificar esto, valdría la pena seguir el consejo de Nietzsche de 1876, pero dirigiendo ahora la referencia contra él mismo: ¡quizá ya leímos demasiado a Nietzsche, es el turno de Mainländer!

## Referencias bibliográficas


Borges, Jorge Luis. *Outras Inquisições*. In: *Obras Completas de Jorge Luis Borges*. São Paulo: Globo, 1999.

Ebeling, Hans. *Schopenhauer und Marx: Philosophie des Elends, Elend der Philosophie?* Königstein: Hein, 1980.

Gerhard, Michel. "Politik des Pessimismus, Pessimismus der Politik oder Philipp Mainländer und die sociale Aufgabe der Gegenwart." *Conferência pronunciada no colóquio "Politik und Gesellschaft im Umkreis der Philosophie Schopenhauers"*. Mainz, 2005

Löwit, Karl. *De Hegel à Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1969.

Lukács, Georg. *El Asalto a la Razón*. Trad. de Wenceslao Roces. México, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1959.

Mainländer, Philipp.; *Schriften*, Vier Bände, hrsg. von Winfried H. Müller-Seyfarth, Hildesheim/ Zürich/New York: Georg Olms Verlag, 1996-1999.

————, *Die Philosophie der Erlösung*. Erster Band, Berlín, 1876 (Hildesheim, 1996a).

————, *Die Philosophie der Erlösung*, Zweiter Band, Zwölf philosophie Essays, Frankfurt a. M. 1886 (Hildesheim, 1996b).

Müller-Seyfarth, Winfried. (org). *Die modernen Pessimisten als décadents. Texte zur Rezeptionsgeschichte von Philipp Mainländers Philosophie der Erlösung*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1993.

_____, *Metaphysik der Entropie*. Berlin: Van Brenen Verlagsbuchhandlung, 2000.

_____, "Mainländer und Nietzsche: Ein Nachtrag zu Max Seilings Replik auf eine der unüberlegtesten Boutaden Nietzsches", *Nietzsche-Studien*, vol. 28. Berlin, Nova York (1999): 323-35.

Nietzsche, Friedrich, *A gaia ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____, *Genealogia da Moral*. Trad. de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

REVISTA DE FILOSOFÍA
CUADERNOS DE PESIMISMO

**NÚMERO 1 | 2022 | 232-235**
**Recibido: 11-09-21| Aceptado: 10-11-21**

# FRAGMENTOS PERTENECIENTES LOS *SCRITTI VARI** DE CARLO MICHELSTAEDTER

## EXTRACTS FROM THE COMPLETE WORKS OF CARLO MICHELSTAEDTER

*Gabriel Adelio Saia* (trans.)
Universidad Nacional de San Martin, Argentina

* Michelstaedter, Carlo. "La via della salute e la voce della philopsykhía" e "Pessimista è l'imperfetto pessimista". Scritti vari in Opere. A cura di Gaetano Chiavacci. Firenze: Sansoni, 1957. 700-703; 705-706.

### *36. El camino de la salud y la voz de la philopsykhía*

Cada nueva filosofía es como una revolución que, en nombre de la justicia, depone un poder injusto, para así terminar instaurando otro poder no menos injusto. Cada poder es, en cuanto tal, "artificio" (*fattizio*) y, por esto mismo, impotente e injusto. Cada valor que se entiende como valor absoluto es arbitrario, y todo aquel que se apoye sobre ese valor, al confiarle su propio peso, permanece siempre inválido. Pero cada quien debe hacer por sí mismo su propia revolución, debe recrearse a sí mismo si quiere llegar a la vida. Lo único que vale es "el valor individual". Esto aplica para todo aquello que vive, esto es el sueño de cada conciencia, cada uno debe tener el coraje de devenir "realidad".

Los primeros Cristianos hacían el signo del pez y se creían a salvo. Si hubieran hecho más peces, se hubiesen salvado de verdad, ya que en esto habrían reconocido que Cristo se salvó a sí mismo, porque de su vida mortal fue capaz de crear a "dios": el "individuo". Nadie puede ser salvado si no sigue su propio camino. Y seguir no es "imitar": ponerse con cualquier valor propio en las formas y apariencias del camino de la salud, en nombre de la esperanza de un reino de los cielos que cada uno modela a su imagen.

El camino de la salud no es un viaje en *omnibus*, no hay señales, no hay indicaciones que puedan ser comunicadas, estudiadas, repetidas. No obstante, cada quien tiene en sí la necesidad de encontrar estas señales, teniendo al propio dolor como indicador. Cada uno debe, nuevamente, abrirse el camino, y, entonces, se encontrará en la misma senda luminosa que ha sido transitada por unos pocos elegidos. El camino de la salud solo se ve con los ojos sanos y el reino de los cielos debe hallarse en la actualidad del valor de cada quien.

Cada persona debe recrearse en la actividad con su propio espíritu, y así crear el valor individual, para llegar a la razón de sí mismo, a la vida. Esto es, para llevar la actualidad al acto; para ser persuadido (*persuaso*), ya que no se puede esperar ayuda de nadie, de nada, a no ser del propio ánimo, pues cada quien está solo en el desierto.

Y por espíritu no comprendo espíritu santo, algo que cualquier hombre crea que le puede venir de regalo. No es el espíritu el que se supone dominante o inherente a cualquier vida. La actividad no es cualquier trabajo. El valor individual no está en cualquier persona que se considere individuo. La razón no es el raciocinio sobre cualquier arbitrariedad de conceptos. Por "yo solo" no entiendo cualquier ilusión de individualidad: misticismo, espiritualismo, pragmatismo, individualismo, racionalismo, solipsismo; en nombre de la absoluta verdad, cada sistema y escuela representa la *philopsykhía*[1], que alienta al hombre para que éste continúe con cualquier vida, que pone un ungüento sobre el dolor tan solo para calmarlo, para eliminar su sensibilidad, y que, por otra parte, le da a cualquier vida un color divino o filosófico. Por el bien de su vida y cuidando de su futuro, un hombre se adapta a cualquier tipo de trabajo que sirva para ganarse el pan y dice: "Dios me dio esto, Él sabe lo que hace, Él no abandona a sus corderos, yo estoy en la vía del Señor" o "Hacer, es necesario hacer, de esto va la vida; el que no trabaja, no come" o "El espíritu está en todas las cosas, debajo de esta aparente actividad que estoy realizando, ahí está el espíritu, mis manos trabajan y están en el tiempo pero mi espíritu se comunica con aquello que está fuera de todo tiempo y todo espacio", etcétera.

Es el dios de la *philopsykhía*, del apego a la vida, que se hace *publicidad* (*réclame*), como los comerciantes modernos, concediendo la "persona absoluta", ofreciendo todas las mejores calidades

1 N. del T.: el "apego a la vida".

para quienes compren su mercancía.

Él da el nombre de "deber" y "de verdad" a cualquier debilidad: es un deber que se tiene con la familia aquel de cuidar el nombre, las necesidades, la herencia, la posición, las relaciones, el oficio, preservar las ideas, los hábitos consagrados, revivir el envejecido sudor de los polvorosos trapos –porque es más cómodo enarbolar el camino ya preparado y no apartarse jamás de la tribu.

Es un deber con la patria gritar "¡Qué viva!" cuando otros gritan "¡Qué viva!"; "¡Abajo!", cuando todos gritan "¡Abajo!". Es un deber hablar de las glorias del pasado como si de glorias presentes se tratara, celebrar la nobleza de la sangre y de la nación —porque es más cómodo ser patriota a bajo costo, y poder meterse en una de las casillas pagas y respetadas.

Grito para que me paguen más —no soy un hombre hambriento, soy "el pueblo", "el Sol del porvenir", etc.

Grito para no pagar de más —no soy un hombre que tiembla por su dinero, soy las "instituciones consagradas", un "pilar de la sociedad".

Voy a la iglesia para poner ungüento sobre mis remordimientos —no soy vil, ni un hipócrita, soy un "hombre santo".

Esparzo mi aburrimiento por todos los rincones, por los cafés, los teatros, bailes —no soy un ocioso que se aburre, soy "un joven melancólico", "un pesimista".

Escribo todas las bestialidades que el vino y los vicios me sugieren —no soy un estúpido impotente, soy un artista original, o, más bien, soy un "futurista".

Corrompo a los demás y me corrompo a mí mismo en las degeneraciones del placer —no soy un puerco pervertido, soy un "refinado", incluso un "dannunziano", soy el artista, el creador de mi propio placer.

Me encargo de ocupar cargos por mi ambición, de presidir sociedades sin siquiera saber bien qué es lo que éstas hacen —no soy un irresponsable, soy un hombre político.

### *38. Pesimista es el pesimista imperfecto*

La vida es voluntad de vida, la voluntad es deficiencia, la deficiencia es dolor, cada vida es dolor.

Pero cada viviente cree estar vivo y tener vida, y el dolor *es* para cada cosa silencioso y continuo, de modo tal que no lo llaman dolor —pero el dolor llama a las manifestaciones de la no existencia de su creída posesión, la pérdida de aquello que se creía poseer. Así, también su dolor es dicho según su propia ilusión: a esta le duele no poder seguir sufriendo así como sufría a causa de esa cosa, tanto es así que llama disfrutar (*godere*) a aquello que en realidad es sufrir. Se lamenta por la pérdida de la cosa, no por su capacidad de perderse: la irrealidad de lo poseído. Y para vivir se vuelca hacia nuevas cosas, que se asemejan a lo perdido en su fugacidad, y en esa aparente posesión aún alimenta, melancólicamente, el sufrir.

Pero aquel que realmente quiere la vida se rehusa a vivir la vida de los demás, de acuerdo a las cosas que realizan la vana alegría y el vano dolor de los otros —y no contento con ninguna posesión ilusoria, busca la verdadera posesión, de modo tal que en él toma forma y se revela el silencioso y oscuro dolor de todas las cosas. Su vida es el rechazo y la lucha contra todas las tentaciones de las satisfacciones ilusorias, y al no dispersarse en el acto de las continuas correlaciones (posesiones

ilusorias) se afirma, se configura y se crea a partir de sí misma: *esta es el arte*.

El arte es, por lo tanto, el dolor más fuerte y la vida más fuerte y el gozo más fuerte en la afirmación de sí misma.

Pero aquellos artistas que no saben cargar con todo el peso del dolor y aprovecharlo para el gozo y la vida, aquellos que no hacen sino exigir recompensas y alegría de las cosas de la vida —esos son los impúdicos, los hombres que salen al camino sin ninguna ropa encima. —Es en ellos donde se da la desilusión, y el dolor no cobra vida ni forma por sí mismo, diciéndole a todo mundo la feliz palabra de la "salud"; pero a causa de su debilitamiento, a causa de su búsqueda de alivio y recompensa en las cosas de la vida, a cada tramo se ofusca y se renueva respecto de todas las cosas. Nos entregan la imagen de su tormento, la materialidad de los dolores, de las desilusiones —no la vida de éstas—, la voz de la salud y de la verdad. Pero porque los hombres no entienden más que aquello que a su materialidad se les presenta materialmente: estos artistas imperfectos, imperfectas almas dolientes, imperfectos pesimistas, son comúnmente llamados los poetas del dolor: los "pesimistas".

De hecho, los hombres no llaman dolor a aquel dolor continuo que es la vida —a esta la llaman gozo—, sino que llaman de ese modo tan solo a los dolores particulares. El dolor continuo sólo le es revelado a aquellos que no se adaptan a tenerlo continuamente, mientras éstos se continúan engañando a sí mismos con otras cosas, busca llevar a la persona del dolor al acto: en aras de la actividad verdadera que lleva hacia la salud, hacia la inercia —*di' energeías es argían*: de la actividad a la paz.

Los verdaderos pesimistas son *energoí* (activos) en el dolor, y por esto mismo es que están sanos: *id est* van a la salud. Los otros son inertes en el dolor, quieren descansar, por ello están enfermos: van a la "locura" (*pazzia*). Ellos lisonjean a la vida y se educan en sus dolorcitos, muestran a las personas sus heridas, las van ofreciendo a la vista de los demás sin otro fin que su propia "vanidad". Cada tanto voltean para ver sus perfiles en la sombra, son "presos del vértigo". Verdadero pesimista: Cristo, Esquilo, Ibsen, Beethoven, Petrarca, Parménides.

Imperfecto pesimista: Lenau, Schumann, Amiel, etc.

REVISTA DE FILOSOFÍA
CUADERNOS DE PESIMISMO

**NÚMERO 1 | 2022 | 236-248**
**Recibido: 15-11-21| Aceptado: 14-01-22**

# PRAGMATIC PESSIMISM
# OR ON THE "DARK GRAY" OF THE WORLD*

## PESIMISMO PRAGMÁTICO
## O EN EL "GRIS OSCURO" DEL MUNDO

*Vilmar Debona*
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

**Abstract**

How can a theory of happiness, based upon the practical use of reason and acquired character, be understood in the thought of Schopenhauer, the great pessimist metaphysic? This article aims to prove that Schopenhauer's pessimism can be better understood if considered, on the one hand, as metaphysical pessimism and, on the other, as pragmatic pessimism. For this purpose, I seek to show that the consideration of Schopenhauer's singular eudemonology is fundamental to fully understand his pessimism.

**Keywords**: Schopenhauer, Metaphysical pessimism, Pragmatic pessimism, Eudemonology, Wisdom of Life

**Resumen**

¿Cómo puede entenderse una teoría de la felicidad, basada en el uso práctico de la razón y el carácter adquirido, en el pensamiento de Schopenhauer, el gran metafísico pesimista? Este artículo pretende demostrar que el pesimismo de Schopenhauer puede entenderse mejor si se considera, por un lado, como pesimismo metafísico y, por otro, como pesimismo pragmático. Para ello, trato de mostrar que la consideración de la singular eudemonología de Schopenhauer es fundamental para comprender plenamente su pesimismo.

**Palabras clave**: Schopenhauer, Pesimismo metafísico, Pesimismo pragmático, Eudemonología, Sabiduría de la vida

***** This article is an abridged version of the article "Pessimismo e eudemonologia: Schopenhauer entre pessimismo metafísico e pessimismo pragmático", originally published in Kriterion: Revista de Filosofia 57 (2016): 781-802. The same theme and the same hypotheses were exposed in my book A outra face do pessimismo: caráter, ação e sabedoria de vida em Schopenhauer [The another Face of Pessimism: Character, Action, and Wisdom of Life in Schopenhauer]. São Paulo: Edições Loyola, 2020, 360. The book also contains excerpts and elaborations identical to those reproduced here in English. My thesis of pragmatic pessimism (the main element of the "another face of pessimism") is exposed in detail in this book, as reviewed in: Fabio Ciracì, Rezension zu "A outra face do pessimismo: caráter, ação e sabedoria de vida em Schopenhauer". Schopenhauer-Jahrbuch 101 (2020): 243-148.
Schopenhauer is quoted here using the abbreviations according to the guidelines of the *Schopenhauer-Jahrbuch*, in particular: WW I/II = *The World as Will and Representation*, vol. I/II; BM = *Prize Essay on the Basis of Morals*; PP I/II = *Parerga and Paralipomena*, vol. I/II; HN (I, II, III, IV, V) = *Der Handschriftliche Nachlass*; GBr = *Gesammelte Briefe*; and Gespr = *Gespräche*.

## Introduction

If Schopenhauer, considered "the father of pessimism", delimited the parameters and criteria of his moral foundation and of his theory of knowledge, he did not do the same in relation to what is conventionally called his pessimism. Nor did he specify to what extent this pessimism would relate to notions of ethics, aesthetics, asceticism, and even less eudemonology. In fact, the philosopher who considered this to be "the worst of possible worlds", that "all in life is suffering", or that life is venture that does not cover the costs of investment, also elaborated an eudemonology from his notion of wisdom of life (*Lebensweisheit*), as well as drafting a manual of rules for the "art of being happy". Moreover, we know that in all his writings Schopenhauer used only three times the term pessimism (*Pessimismus*) to refer directly to his own doctrine; none of these occasions appear in the work published during his lifetime[1].

To a large extent, it was the members of the so-called *Schopenhauer-Schule* (Schopenhauer School), formed by disciples *stricto* and *lato sensu*[2] of the "Buddha of Frankfurt", who focused on the nature of the master's pessimism and confronted the *Pessimismus-Frage* in a broad debate that permeated the second half of the nineteenth century in Germany. Much through the influence of this debate, characterizations that take Schopenhauerian thought as pessimistic usually justify such adjectivation from conceptions and concepts from the metaphysics of will. However, if this is so, how could a solely metaphysical pessimism encompass Schopenhauer's contributions on human happiness in terms of wisdom of life, elaborated from what the philosopher himself called a "abandonment [*gänzlich abgehn*] of metaphysics" (PP 313), in the Introduction to his *Aphorisms on the Wisdom of Life* (henceforth, *Aphorisms*)? The question indicates that if we want to achieve a detailed and insightful view of the nature of pessimism in Schopenhauer's work, we will naturally have to know how to answer whether the passage from the metaphysical to the empirical-eudemonological sphere would mean a passage to some kind of "optimism" and, consequently, whether or not this would contradict the core of a philosophy that postulates a *mundus pessimus*. Would the above-mentioned "metaphysical abandonment" or "metaphysical deviation" also represent a "pessimism abandonment"? Or, if not, *what would be the nature of Schopenhauerian pessimism in the realm of wisdom of life*, given that it certainly could no longer be an exclusively metaphysical pessimism?

## Some positions on issues

The issue presented here about the place of eudemonology before the pessimism in Schopenhauer has already received important positions. In general, such positions stop, on the one hand, at contesting the possible complementarity that notions of eudemonology would represent before metaphysics, or, on the other, at legitimating the former in relation to the latter. But, for this, most of the reflections are restricted to take as a starting point Schopenhauer's statements on the superiority of his metaphysics (his "real philosophy") in face of the secondary character attributed by him to writings about happiness. He limits himself to considering the question on the basis of *Aphorisms* in almost exclusive confrontation with the theses of *The World as Will and Representation* (henceforth, *The World*), taking the fact that the first text belongs to the *Parerga and Paralipomena*,

1 In 1828, in Manuscript Remains (HN) 66 of the Adversaria (cf. HN III 464); in 1833, in Manuscript Remains 49 of the Pandectae II (cf. HN IV 160); and, in 1855, in the letter of July 15 to Julius Frauenstädt (cf. GBr, XV 393). On the general notion of pessimism in Schopenhauer's thought, the bibliography is extensive. I limit myself to mention: Beiser (2016); Dörpinghaus (1997); Lütkehaus (1980); and Köhler (1926).

2 cf. Fazio 2009 13-212, Fazio 2007 35-76.

"Minor (or Short) Philosophical Essays" (as the subtitle of the work states), as the only criterion to validate the attribution of a minor importance to the practical-pragmatic philosophy developed there. This is also the tendency of commentators who simply do not recognize the Schopenhauerian Eudemonic as a relevant field for the debate of pessimism and human action. As an example of the latter case, we can cite the reading of Paul Deussen who, dwelling on the theoretical-metaphysical sphere, even goes so far as to lament the fact that the *Parerga and paralipomena*, because they develop (in most of their texts) the "common" and empirical point of view of philosophy, have been Schopenhauer's most widely read work (159). In the doxographic horizon of Western literature, Nietzsche can be considered the great influencer of the interpretation that takes the philosopher as a thinker who would have spread through humanity his "pessimism drenched with funeral perfume" (2008 59), which would have occurred not only due to the Schopenhauerian definition of existence as pain and suffering, but also due to the conception of negation of the will by aesthetic contemplation, in the sense identified by the author of *On the Genealogy of Morality* as an "ascetic ideal" (1998 § 6, 7). From these perspectives, everything is as if beyond the horizon of the denial of the will, the disapproval of life, mystical asceticism, quietism, Schopenhauer had not offered anything relevant for the consideration of human life and action. It is a matter, in short, of readings - defining a traditional image of Schopenhauer - that recognize nothing or little of the empirical-pragmatic-eudemonological apparatus of this philosophy, enclose themselves in the vicinity of the metaphysical pessimism of *The World*, and only succeed in taking the philosopher's considerations on happiness, on the practical use of reason, and on life in society as risks of optimism and, therefore, of internal contradiction.

Against these analyses, Franco Volpi, especially in the varied presentations of his editions of Schopenhauer's Posthumous, sees the theses on self-knowledge and wisdom of life as "compact and unitary" notions in relation to those of metaphysics. Even if he did not dwell on specific issues and concepts, Volpi does not treat the texts of eudemonology - both the *Eudemonology* sketches of the *Berlin Manuscripts* (1826-1829) and the *Aphorisms* (PP I) - as writings less worthy of attention than the metaphysical texts. He considers them, rather, as

> points of suture through which Schopenhauer recomposes the metaphysics of pessimism of *The World* with the wisdom of life of the *Parerga and paralipomena*, the theoretical philosophy with the practical philosophy, the speculative dimension with the popular dimension of his system. It is thus consolidated the idea that philosophy must also be understood - far beyond the construction of the theoretical edifice of the metaphysics of pessimism, which teaches that life is not beautiful - as wisdom and the art of living (Volpi 2004 XI, my transl.).

Along the same interpretative line and inspired by Max Horkheimer's reading of Schopenhauerian compassion (*cf.* Horkheimer 12-25), Ludger Lütkehaus (50-60) maintains that Schopenhauerian pessimism is not a quietism, but can be seen as a philosophy of the "praxis of 'as if'", just as compassion can be understood in terms of "active identification". In this way, negative eudemonology, which teaches thoughtful and rational living, and compassion as "practical mysticism" would form one and the same argumentative basis that points out how Schopenhauer did not limit himself to the metaphysics of an "ontological pathodicy", but set up wide reflections and formulations towards a practical philosophy.

My interpretation seeks to support the hypothesis that the question rased above can be analyzed by differentiating between what I call *metaphysical pessimism* and *pragmatic pessimism*. Mainly due to the specificity of notions proper to the wisdom of life (such as acquired character, practical reason and prudence) in the face of metaphysical notions (such as the predominance of selfishness

in the motivations for action, immutability of character, etc.), this differentiation would help in a possible definition of the generic notion of Schopenhauerian pessimism, but also in the analysis of whether it remains the same, is modified or acquires other semantics when considered on the empirical-pragmatic-eudemonological level. In general terms, *metaphysical pessimism* would respond to the idea of the impossibility of lasting happiness. *Pragmatic pessimism*, on the other hand, would correspond to the idea that the bet on the wisdom of life, even if it delimits the horizons of a relative happiness, is not equivalent to promises of great successes on the practical level or to some optimism, but to *the pessimism of a euphemistic eudemonology,* of a life "less unhappy" through the prudent use of reason.

## The metaphysical pessimism

The Schopenhauerian disapproval of the world as an unpleasant and hellish place is due to the observation of its volitional dynamics and the predominance of pain implicit in it, which means the same as the observation of a cosmology as a complex of eternally insatiable desires, motivators of disputes, pains, sufferings and signs of corruption and death. From an objective point of view, and insofar as the will is considered as the will to life, nature is nothing but a continuous tendency (*Streben*) to maintain this life, which occurs through an incessant satisfaction of desires. From a subjective point of view, an eventual satisfaction of desires is translated into feelings of pleasure. Each desire or lack is identified as pain and suffering, "the basis of all willing, however, is need, lack, and hence pain, and by its very nature and origin it is therefore destined to pain" (Schopenhauer 1969a 312). Pleasure is, then, always negative; it can only take place after admitting the reality of a desire or a suffering: "All satisfaction, or what is commonly called happiness, is really and essentially always *negative* only, and never positive" (Schopenhauer WW I 319). According to this, the world, such as it is, should not exist; it would rather be an error or an equivocation, since its general character does not allow the will lasting satisfactions; that is, its "non-being" would be more positive than its existence (Schopenhauer 1969b 41). Therefore Schopenhauer's appreciation of Calderón de la Barca's formulation that *el mayor delito del hombre es haber nacido*. That every existence is a mistake that should be avoided is something attested, from a formal point of view, by itself: "[The existence] is a continual rushing of the present into the dead past, a constant dying" (WW I 311). From the physical point of view, just as walking is a fall continually avoided, and breathing, feeding, warming oneself, sleeping, etc. is a succumbing continually postponed, so corporeal life is a dying continually avoided (*cf.* Ibid.). Here is an inescapable conception as a starting point for considering the problem of the foundation of this pessimism, or for recognizing a *mundus pessimus* in its frontal, empirically verified opposition to the doctrines advocating "the best of all possible worlds".

However, this metaphysical pessimism can be better delimited from a more specific conceptual criterion to the extent that we recognize as its background elements of the Schopenhauerian foundation of morality[3]. From this parameter, such pessimism could be identified under three main metaphysical-moral presuppositions explained by the philosopher himself. The three mentioned presuppositions would be:

1. The recognition of egoism and evil as intrinsic tendencies or as fundamental instincts and impulses or incentives (*Grundtriebfedern*) to the human character: "The chief and fundamental incentive in a human being, as in an animal, is *egoism*, i.e. the urge to existence and well-being"

3 In this sense, Invernizzi (32-33) states that "[...] Schopenhauerian pessimism has, to say the least, a close connection with the morality of this philosophy, and indeed Schopenhauer insists on many occasions on the necessity of considering the reality in its complex from the point of view of its moral significance" (my transl.).

(BM 190). It is not, then, a matter of "anthropological pessimism". For although animal egoism does not consist of planned "self-interest" (*Eigennutz*), it would still be "selfishness" (*Selbstsucht*). In the human, however, self-interested egoism knows no limits: "Each carries in himself, as his representation, the single world that he is really acquainted with and that he knows about, and he is therefore its centre [...]. These, then, are the elements from which egoism grows on the basis of the will to life, and constantly lies like a wide trench between one human being and another" (*Id.* 191). In underlining this "magnitude of egoism" (*die Größe des Egoismus*), Schopenhauer comes to the nefarious consideration that "many a human being would be ready to strike another dead simply to smear his boots with the other's fat" (*Id.* 192). And as much as the skeptical elements regarding the existence of a natural foundation for ethics and the realization of the moral corruption of the world are not enough to deny any possibility of any corner for genuine morality, they are "to limit our expectations of the moral disposition in human beings and […] to show that the incentive to good cannot be a very strong one" (*Id.* 187). This pessimistic distrust is even greater when one considers that the manifestation of the intrinsic anti-morality tendency in every character is always concealed by the legal order, the need for honor, cordiality, or even education, which is preponderantly disparate to reality and which children receive early on. Were it not for these legal and civil "disguises", wickedness and cruelty would be the order of the day. Hence the need of "to read crime stories and descriptions of states of anarchy [...]; the thousands that swarm around one another before our eyes in peaceful intercourse should be regarded as just so many tigers and wolves whose bite is made safe by a strong muzzle" (*Id.* 188), to know what is properly the human being in the moral aspect.

2. *The impossibility of character improvement,* added to necessity as the ruler of motives and actions, which makes *compassion*, as a casual and unpromotable motivation, at the mercy of its encounter with a character - the intelligible, innate and immutable character - that is receptive to *this* class of motives. The pessimism outlined in these terms would then allow itself to be identified by the non-recognition of success by experience, culture, religion, or any indoctrination, if these aim at the unchanging and constant individuality. Here it is necessary to presuppose the elementary aspects of the Schopenhauerian doctrine of character taken as intelligible character, empirical character, and also as acquired character (the latter to be discussed in the context of pragmatic pessimism). The thesis of fixity and constancy of character is present in all phases of the philosophical production of the thinker: it is formulated in the posthumous fragment 159, of 1814[4]; it is presupposed during the formulation of the metaphysics of will and the foundation of ethics; and it is repeated again in Vol. II of *Parerga e paralipomena* (II §117).

3. The indication of authentic moral action as *mysterious action*: "*This process* is, I repeat, *mysterious*: for it is something of which reason can give no immediate account and whose grounds are not to be ascertained on the path of experience" (BM 218). Also in this sense, although the overcoming of the "Veil of Maya" may represent the overcoming of the empirically verified pessimism itself, it would be a pessimism that would be justified by the Schopenhauerian opposition to optimism regarding the production of moral action: the immediacy of altruistic actions cannot be taught and disseminated with an ever increasing quantity and intensity. Schopenhauer's argument, on this point, is precise:

> If all the many religious institutions and moralizing efforts were not to have failed in their purpose,

4 The formulation is as follows: "Weil der Mensch sich nicht ändert, und also auch sein moralischer Karakter durchaus im ganzen Leben derselbe bleibt, und er die übernommene Rolle ausspielen muß ohne auch nur im mindesten aus dem Karakter zu fallen, ihn daher weder Erfahrung noch Philosophie noch Religion bessern kann" (HN I, Die Genesis des Systems § 159 91).

> the older half of humanity would have to be, at least on average, significantly better than the younger half. But there is so little trace of that that we hope, conversely, for something good from young people rather than from the old, who have become worse through experience (*Id.* 237-238).

It is in the face of these theses, among others, that one can grasp the differential that Schopenhauer attributes to his foundation of human action and existence in relation to the "optimism of all philosophical systems", an expression used by the philosopher himself in *On Will in Nature*. In this way, although the thinker did not use the term *Pessimismus* in a direct way to encompass with it the subjects of the three topics listed above, the textual opposition to the optimism of "other systems" allows us to consider such topics as legitimate presuppositions and contents of the so-called *metaphysical* pessimism of Schopenhauer.

## The pragmatic pessimism

In addition to the metaphysical apparatus that grounds the so-called Schopenhauerian pessimism, there are in this philosophy considerations made from an empirical-eudemonological perspective of both human action and existence in general. In order to assume this other philosophical horizon, the thinker asserts, in the *Aphorisms* (*cf.* 313), a "total abandon" from "the higher metaphysical ethical" point of view, which allows us to affirm that the question of the articulation of a wisdom of life with his metaphysical thought was not ignored by Schopenhauer himself. Any incoherence that might present itself to the reader who goes beyond the end of Volume II of *The World* (especially Chapter 49), where we read the defense that our "only inborn error" (634) consists in believing that we exist in order to be happy, to Chapter V of the *Aphorisms*, in which we find fifty-three (53) maxims of wisdom of life, would certainly be because this same reader has disregarded the decisive observations of the Introduction of the same *Aphorisms*, methodological clarifications that allow us to note the coherence between the metaphysical approach and the eudemonological approach to human existence. In the aforementioned Introduction, the thinker states:

> Now whether human life does or ever can correspond to the conception of such an existence, is a question that, as we know, is answered in the negative by my philosophy; whereas eudemonology presupposes an answer in the affirmative. Now this is based on the inborn error which is censured by me in the forty-ninth chapter of the second volume of my chief work. However, to be able to work out such an answer, I have therefore had to abandon entirely the higher metaphysical ethical standpoint (habe ich daher gänzlich abgehen müssen von dem höheren, metaphysisch-ethischen Standpunkte) to which my real philosophy leads (meine eigentliche Philosophie). Consequently, the whole discussion here to be given rests to a certain extent on a compromise (auf einer Ackommodation), in so far as it remains at the ordinary empirical standpoint and firmly maintains the error thereof. Accordingly, its value can be only conditioned, for even the word eudemonology is only a euphemism (PP I 313).

This "total abandon" had already been announced before, in a manuscript remain of the *Foliant II*[5], and, if we recognize it in terms of Schopenhauer's methodological care, it would be a "deviation" that would guarantee the two perspectives developed by his philosophy, the metaphysical and the eudemonological, which, according to Malter (§ 4), would consist in the very engine of this thought. To this end, the mentioned "abandon" or "deviation" would present itself as strategic: the admission that, on the one hand, there is "real philosophy" (or a philosophy "properly so called", *eingentliche*

5 The phrasing is found in a note and reads as follows, in the original, "Ich sehe nämlich hier ganz ab von dem höheren und wahreren metaphysisch ethischen Standpunkt" (HN III, Foliant II § 124 268).

*Philosophie*), based on a "superior" point of view, and, on the other hand, there is eudemonology, whose value is conditional and "inferior" (in relation to the metaphysical "superiority"), would not imply contradictions or conflicts of philosophical principles, but would ensure the supplementarity of the two points of view. And so, even if the subtitle of the extensive *Parerga and Paralipomena* classifies them as "Short philosophical Essays" (*kleine philosophische Schriften*), they would not be "secondary" writings, but improvements of the system of *The World*.

If such a "abandon from metaphysics" is recognized as an important moment in the elaboration of this thought, then the main ensuing consequence would be that, in order to be able to take human action under the empirical-pragmatic view, the reading parameters cannot be exactly the same as those adopted under the exclusively metaphysical view. We would have to assume, for example, that philosophy would not only describe what, in general, a selfish, compassionate or evil character would be capable of doing, as allowed by Schopenhauer's empirical characterology, but, using this same characterology and through an observational psychology, it would also be an instrument with which the individual could find rules of behavior and life in order to alleviate his sorrows and move on in the world. Schopenhauer's characterology could, thus, be considered from a movement that goes from the emphasis given to the invariable aspect of human nature (intelligible character) to the emphasis and interpretation, within the scope of human action, of its variable aspect (acquired character), which would be perfectible through experience and culture, as well as more directed to the praxis of life.

The notions that Schopenhauer elaborates from the eudemonological point of view presuppose, as we have seen, the idea of an accommodation in relation to the perspective of the "error" of happiness, a concession to the common horizon of philosophy. This, however, still represents a continuity —rather than a replacement— of pessimistic philosophical assumptions from the metaphysical point of view, a finding that motivates our initial guiding question: what would be the nature of the continuity of pessimism in eudemonological terms?

Let us highlight the peculiarity of the question of happiness in Schopenhauerian language: it is a notion that cannot be reduced to the idea expressed by the motto "it is impossible to be happy", but it also concerns the impossibility of limiting it to a set of maxims that can be adopted as a recipe that ensures human happiness, contrary to what the numerous rules for the wisdom of life elaborated by the thinker may suggest, especially when considered under titles such as "the art of being happy".

If this is so, the admission of this impossibility already indicates to what extent the hypothesis of what I call *pragmatic pessimism* would be justified. In referring to the level of Schopenhauerian philosophy that does not disregard - but presupposes - metaphysical ethics and pessimism, this formulation would designate a pessimism for life *in* the world, *applied* to the daily and practical unfoldings of the invariable strata of character, viable for the case in which one considers the employment - rather than the suppression - of each personality in the world. It would be a kind of pessimism because, among other reasons that I will indicate below, in recognizing the necessity of the instrumentalizations provided by the intellect to face the "evil of living", Schopenhauer never takes such instrumentalizations as certain or definitive.

Now, if the reasons that led the thinker to elaborate a euphemistic eudemonology are, in general, pessimistic, the results of this eudemonology cannot be assured and, therefore, these also cannot denote some optimism. It is in this sense that we can consider what Volpi states: "It is precisely from the *pessimistic conviction* that life, that is, human finitude, oscillates between boredom and pain and that this world is nothing but a vale of tears that Schopenhauer takes the exhortation

to face such a situation with the help of the *precious instrument* that mother nature has endowed us with: the intellect" (2008 X). It is impossible not to keep in mind, however, the secondary and limited nature that Schopenhauer attributes to this "instrument" in the face of the primary and always predominant nature of the irrational will.

The use of the term "pragmatic" here does not intend to refer to pragmatism and utilitarianism as philosophical currents, but to the very objective outlined by Schopenhauer to elaborate an eudemonology that considers human actions as object of *utilization* and *application* of maxims. And if these are applications or utilizations (of rules of life), then they cannot only be distinguished by the fact that they are carried out from an empirical-eudemonological point of view, but also by the fact that they assume a "*pragmatic*" approach. The hypothesis of a pragmatic pessimism would be appropriate, then, to the extent that the wisdom of life is considered as the domain of strategies *employed* specifically *in order* to obtain "the maximum possible happiness", or the minimum possible unhappiness, although in the molds outlined by a *negative and euphemistic eudemonology*. It would be a kind of "adaptation" of some assumptions - such as immutability and disinterestedness - to the practical sphere, which in the ethical-metaphysical sphere safeguarded the legitimacy of moral action, but also signaled a mystification of ethics by praising the figures of saints, ascetics and anachronists. Metaphysical pessimism, which can be taken by the motto "it is impossible to be happy" —and, instead, only deny the will or the will— is not entirely abandoned on the occasion of the "deviation" from metaphysics. On the contrary, it is adapted to the case of a "life practice" that, from then on, is based on the motto according to which "it is possible to be *less* unhappy", since, it is worth remembering, even if the spontaneous abnegation of the will remains as a criterion for liberation from the pains of the world, there would be an "indispensable amount of will to be realized" (HN III 127) or an "amount of pain to be avoided"[6].

But, after all, what would be the expressions or the very content of a pessimism within the Schopenhauerian theory of happiness? To answer in more specific terms and from Schopenhauer's own handwriting, we could list the following points.

1. The limited scope of the *practical use of reason*, a concept conceived in harmony with the Stoic conception of it, according to what we read in § 16 of Volume I and in chapter 16 of Volume II of *The World*. Schopenhauer recognizes that Stoic ethics is an appreciable and worthy attempt to use reason in order to elevate the human being above suffering. However, precisely because it aims at "beatitude" at all costs and exclusively at the expense of reason, this philosophy would end up being reduced to a "wooden puppet", deprived of intuitive representation and inner poetic truth. This criticism is based on the thesis that if wisdom in life and prudence can save us from certain hardships, this does not guarantee that they can bequeath us perfection or eternal beatitude, as the Stoics claimed. All the capacity that the practical-pragmatic use of reason has, through rules, to dispose of advice and maxims does not have sufficient force to subtract the human volitional condition. Neither this capacity nor the maxims themselves could be supreme. And Schopenhauer would have indicated the limits of the purposes of Stoic philosophy precisely because he presupposed the impossibility of the practical use of reason to immunize humans from the sufferings intrinsic to life, since there would always be "a complete contradiction in our wishing

6 Safranski uses an expression similar to what is here called pragmatic pessimism when he states that "[in the Aphorisms] the basic pessimism is 'dampened' and the wisdom for survival and self-assertion, censured on other occasions, are now given new pragmatic valuation" (Safranski 494-495, my emphasis; my transl.). A "dampened" pessimism, however, does not mean an outdated pessimism. The indication of ideals of wisdom of life represents a pragmatic alternative for the individual not to have to relegate everything to fate, chance, or the necessity of actions, but it is no guarantee of success in the face of the hardships of existence; it aims at a certain "economy of pain", not the elimination of the possibilities of pain.

to live without suffering" (WW I 90).

2. The conviction that happiness depends much more on what one is and not so much on what one has or represents, since what one is, however, does not depend on the individual. If happiness is described by Schopenhauer as synonym of the individual's autarchy in relation to the external world, it still brings intrinsically to itself a pessimistic presupposition insofar as it depends on a component that cannot be decided: "Ist demnach das Subjektive, die Persönlichkeit das Wesentlichste so ist [für das Glück] *das Schlimme* davon andrerseits, daß das Subjektive gar nicht in unsrer Macht steht, sondern unveränderlich für das ganze Leben fest steht" (HN III 384).

3. The achievement of acquired character as "perfect self-knowledge" or as "the most complete possible knowledge of our own individuality" (WW I 305) is something for a lifetime, depends on the experience of the years lived, and is only achieved through multiple efforts and renunciations. The § 55 of *The World* and the *Aphorisms* indicate to us that this achievement has as a condition a painful experience about "what we want and what we can do", without which, "must often be driven back on to our own path by hard blows from outside" (*Id.* 304). If these conditions for achieving acquired character reveal the pessimistic part of the eudemonological sphere of this philosophy, the pragmatic aspect of such pessimism can be recognized when the philosopher states that as for personality, "das Einzige was hinsichtlich der Persönlichkeit in unsrer Macht steht, ist daß man sie zum möglichsten *Vortheil benutze* [the only thing that is within our power is *to use* it in the most *advantageous* way possible]" (*Id.* 385). In other terms, all we can do is "to take the greatest possible advantage of the given personality (*die Persönlichkeit benutzen*)" (PP I 320), even if these are always uncertain in the face of the positive nature of suffering, and even if personality is not determined by us.

4. The predominant content of the *Aphorisms*' maxims, which, in general, concerns prudence, the dosage of expectations, and the capacity to bear suffering, presupposes that the main function of such maxims would consist in acting based on the recognition of the hardships that result from the dissatisfaction of the will. This function of the wisdom advice would unfold in a practical positioning of the individual who, with the help of such maxims, could rationally and intentionally restrict his search for pleasures. To do so, it would be necessary that we learn to adapt ourselves "*to the imperfection of circumstances and things*, and always look out for misfortunes in order to avoid or *endure* them" (*Id.* 472-473). It is worth noting here that since the point of view considered is no longer the superior, ethical-metaphysical one, then the place of the negation (*Verneinung*) of the will is occupied by the idea of ponderation (*Überlegung*) about the desires to be realized or the evils to be avoided, which can be considered, as I have already mentioned, in the sense of prudence. This is what can be read, among other occasions, in the paragraph of the *Adversaria* entitled *Fortsetzung der Eudämonik* (*Continuation of Eudemonism*): "Um nicht sehr unglücklich zu werden, ist das sicherste Mittel, daß man nicht sehr glücklich zu werden verlange, also seine Ansprüche auf Genuß, Besitz, Rang, Ehre u.s.f. [The surest way not to become too unhappy consists in not desiring to be too happy, therefore in reducing one's pretensions to a very moderate level with regard to pleasures, possessions, categories, honor, etc.] (HN III 599). In fact, in the *Foliant II,* serenity of spirit is taken as the first condition for achieving a possible state of happiness, since it is taken as "the capacity to suffer".

The suggestive maxims would represent, then, a kind of supply for us to endure the arid traversal through the "worst of all possible worlds", but without the possession of such tools endowing us with sufficient strength to relativize the nature of this *mundus pessimus*. It would be, at most, the conquest of a way of acting by the individual in his or her inescapable world, whose nature —volitional— will not cease to be the stage of eternal sufferings. Even though our

existence is something that would be better if it were not, the wisdom of life could still help us to endure such existence. However, it is essential to note the limited nature of such wisdom, which can be emphasized when we realize that, even in a text about happiness like the *Aphorisms*, the thinker registers as "supreme wisdom" the denial and rejection of existence, something that is only attainable, however, by rare ascetics and saints.

From this perspective, the "optimistic dogmas" mentioned by Schopenhauer in 1844, in the opening of chapter 49 of volume II of *The World*, as possible maximizers of the search for satisfactions of the will, receive no mention in the eudemonological sphere, since the philosopher already starts from the assumption that the wisdom of life can only have in view the confrontation, with strategy, of human miseries. This allows us to affirm that the eudemonological indications would represent a *continuation of pessimism* on the pragmatic level, but never a passage from metaphysical pessimism to some kind of *optimism*.

Consequently, I do not agree with Jair Barboza when he calls Schopenhauerian thought on existence and human action elaborated from the eudemonological point of view "practical optimism". Barboza considers that "despite the suffering as the trade of existence, *an optimism* of a practical nature is possible, especially if we are guided by the wisdom of life" (Barboza 2006, my transl.), and that, therefore, "we can define Schopenhauer's thought as pendular, that is, he oscillates continuously between metaphysical pessimism and practical optimism" (*Ibid.*). Even if with the expression "practical optimism" Barboza intended, at least on this occasion, to indicate the same difference in philosophical tone that I am aiming at here, that is, the conceptual differentiation between the metaphysical and the eudemonological spheres of Schopenhauerian philosophy, I think that it is not possible to recognize any optimism in the last of these spheres, which would mean over-coloring the sphere of the theory of a euphemistic happiness, which ultimately continues to display the same dark tones as the sphere of metaphysical pessimism — perhaps at most with a variation between black and dark gray— with the only difference that the presuppositions of such pessimism are adapted for another purpose.

This is not only because of the points and characteristics of the Frankfurt philosopher's Eudemonic that I highlighted earlier, but because, in full *The Wisdom of Life*, Schopenhauer asserts that, presupposing as positive the nature of pains, "whoever takes a gloomy view regards this world as a kind of *hell* and is accordingly concerned only with procuring for himself a small fireproof room; such a man is much less mistaken" (HN III 407). "Pragmatic pessimism", in the sense stated above, would be a more pertinent expression than "practical optimism" to indicate, among other purposes, Schopenhauer's concern in combating the folly of trying to transform the world's "theater of woes" into a place of pleasures, using, for this purpose, the uncertain expedients of the wisdom of life.

If the content of the maxims mentioned here indicates the face of a Schopenhauerian pessimism of the eudemonological realm, we come across such pessimism even more when we read the formulation at the end of the Introduction to the *Aphorisms*:

> In general, of course, the sages of all times have always said the same thing and the fools, that is, the immense majority of all times, have always done the same thing, namely the opposite; and so will it always be. Therefore Voltaire says: *Nous laisserons ce monde-ci aussi sot et aussi méchant que nous l'avons trouvé en y arrivant* (*Id.* 314).

The philosopher's surprising statement about the effects of the advice of the "wise men of all times" would certainly apply also to his own maxims of life wisdom, since the *Aphorisms* would aim

at sowing a supplement in this immense field already worked on by others. And, if this is so, it would not be unreasonable to assume that the above statement represents well the —pessimistic— nature of the author's projection about the effects of his euphemistic eudemonology. There would be, then, a kind of "eudemonological pessimism"[7] in Schopenhauer, but not an optimism, no matter how contradictory the statement may seem to those who do not recognize the due importance that the peculiarities of this "theory of happiness" require: it is, I emphasize again, a euphemistic eudemonology that, perhaps, would not retain pessimistic traits only if it were elaborated by an adept of the thesis of the "best of all possible worlds".

## Conclusion

The pessimism of the pragmatic-eudemonological sphere, here called pragmatic pessimism, is supplementary in relation to the properly metaphysical dimension of human existence and, therefore, to the so-called metaphysical pessimism of Schopenhauerian thought. The hypothesis of a pragmatic pessimism can help in delimiting the notorious - even if not very circumscribed - Schopenhauerian pessimism. It is appropriate to the extent that the wisdom of life is considered as the domain of strategies *employed* pragmatically and specifically *in order to* obtain "the maximum possible happiness", or the minimum possible unhappiness, but in the molds outlined by a *negative and euphemistic eudemonology*, that is, not as an overcoming of metaphysical pessimism, but as a strategy that presupposes it at another level. It would be a kind of "adaptation" of some assumptions, such as the immutability of character, to the practical sphere. With this, metaphysical pessimism, which can be taken by the motto "it is impossible to be happy" (being possible, instead, only to deny the will), is not entirely abandoned on the occasion of the mentioned "deviation" from metaphysics. On the contrary, it is "adapted" to the case of a life practice that, from then on, is based on the motto that "it is possible to be *less* unhappy".

As I have tried to demonstrate to the extent that it is outlined in the *Aphorisms* as offering maxims for the human being to be the "less unhappy" possible, eudemonology would be fully in tune with the theory expressed mainly in *The World*, according to which each individual, as an elusive sketch drawn by the permanent will, has its price paid "with many deep sorrows, and finally with a bitter death, long feared and finally made manifest (WW I 322). Now, this eudemonology elaborated from a "deviation" from the superior and metaphysical point of view of philosophy would not represent, therefore, any "deviation" from pessimism, since the philosopher already starts from the pessimistic conviction that the wisdom of life can only have in view the *confrontation*, with strategy, of human miseries. The indications of maxims would represent a *continuation of pessimism* (and not an entry into optimism), this time on the pragmatic level.

In this sense, we can conclude that to analyze Schopenhauerian thought without taking into account its pragmatic-eudemonological profile would imply taking this pessimism in a partial way. The eudemonology would represent a less titanic face of a thought that, if it penetrated to the core of the absurd, *grundlos*, and irremediable character of the world, also left to the "human of the world" the wisdom of life as a suggestion of conduct. These would be two perspectives of

7 I do not use the expression in the sense of the "eudemonological pessimism" of Eduard von Hartmann and Agnes Taubert, who, imbued with an alleged critical and scientific foundation of pessimism, elaborate it in a different perspective and with different elements, namely, in the sense of an "eudemonological calculation" intended to determine the (eudemonological) value of existence and, thus, whether or not it would be preferable to non-existence (cf. Hartmann (36-49); Taubert (1873); and Beiser (152-155). For the perspective taken here of a pessimism of the eudemonological scope of wisdom of life, cf. Neymeyr (1996).

reading the same object, that is, the very volitional and unsubstantiated nature of the micro —and macrocosm, whose intentions can be illustratively differentiated by the metaphors coined by two of our philosopher's contemporaries: on the one hand, Jean Paul compared "The world as will and representation" to a malinconic Norwegian lake, surrounded by high rocks, in which the sun is never mirrored, but only the starry sky. On the other hand, the poet Adelbert von Chamisso personally suggested to Schopenhauer in Berlin that the "color" with which Schopenhauer had "painted the world" need not be black, but a *dark gray* (Gespr 79). The image of the Norwegian lake could represent the pains of the world, the meaninglessness of life and the impossibility of improving human character as a complex of gratuitous and groundless desires, the immanent metaphysical pessimism that "is not in the sun", although it exists. Chamisso's metaphor, on the other hand, would illustrate the conception that the world can be expressed with "softer colors", which, in a way, Schopenhauer indicated with his peculiar eudemonology — another face of the same pessimism.

## Bibliographic references


Barboza, Jair. "Em favor de uma boa qualidade de vida", Schopenhauer, Arthur. *Aforismos para a sabedoria de vida*. 2ª ed. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2006, IX-XVIII.

Beiser, Frederick C. *Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy, 1860-1900*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Ciracì, Fabio, Fazio, Domenico M.; Kossler, Matthias (Hrsg.). *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009.

_____, Rezension zu "A outra face do pessimismo: caráter, ação e sabedoria de vida em Schopenhauer". *Schopenhauer-Jahrbuch* 101 (2020): 243-148.

Debona, Vilmar. *A outra face do pessimismo: caráter, ação e sabedoria de vida em Schopenhauer*. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

_____, "Pessimismo e eudemonologia: Schopenhauer entre pessimismo metafísico e pessimismo pragmático", *Kriterion: Revista de Filosofia* 57 (2016): 781-802.

Deussen, Paul. *Bericht über Hegel und Schopenhauer*. Berlin: Reimer, 1980.

Dörpinghaus, Andreas. *Mundus pessimus: Untersuchungen zum philosophischen Pessimismus Arthur Schopenhauers*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1997.

Fazio, Domenico M. "La 'scuola' di Schopenhauer. Per la storia di un concetto". En: *Arthur Schopenhauer e la sua scuola*. A cura di F. Ciracì, D. Fazio e F. Pedrocchi. Lecce: Pensa Multimedia, 2007, 35-76.

_____, "La scuola di Schopenhauer: i contesti". En: *La scuola di Schopenhauer: testi e contesti*. A cura del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento. Lecce: Pensa Multimedia, 2009, 13-212.

Hartmann, Eduard von. *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*. Berlin: Duncker's Verlag, 1880.

Horkheimer, Max. "Die Aktualität Schopenhauers". En: *Schopenhauer-Jahrbuch* 42 (1961): 12-25.

Invernizzi, Giuseppe. *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento: Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*. Firenze: La Nuova Italia, 1994.

Köhler, Friedrich. *Schopenhauer und das Wesen des Pessimismus und Optimismus*. Langensalza: H. Beyer,

1926.

Lütkehaus, Ludger. *Schopenhauer, metaphysischer Pessimismus und "soziale Frage"*. Bonn: Bouvier Verlag, 1980.

Malter, Rudolf. *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1991.

Neymeyr, Barbara. "Pessimistische Eudaimonologie? Zu Schopenhauers Konzeptionen des Glücks". *Schopenhauer-Jahrbuch* 77 (1996): 133-165.

Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____, *Para a genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

Safranski, Rüdiger. *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie*. 6ª Auf. Frankfurt a. M.: Fischer, 2010.

Schopenhauer, Arthur. "On the Basis of Morals". En: *The Two Fundamental Problems of Ethics*. Translated and edited by Christopher Janaway. Cambridge: Cambridge University Press, 2009 [BM].

_____, *Parerga and Paralipomena: short philosophical essays. Tomo I. Trad. E. F. J. Payne. Oxford: Oxford University Press, 2000 [PP 1]*.

_____, *Parerga and Paralipomena: short philosophical essays. Tomo II. Trad. E. F. J. Payne. Oxford: Oxford University Press, 2000 [PP 2]*.

_____, *Colloqui. A cura di Anacleto Verrechia. Milano: Bur Rozzoli, 2000 [Gespr]*.

_____, *The World as Will and Representation. Tomo I. Trad. E. F. J. Payne. New York: Dover Publications, 1969 [WW 1]*.

_____, *The World as Will and Representation. Tomo II. Trad. E. F. J. Payne. New York: Dover Publications, 1969 [WW 2]*.

_____, "Sämtliche Werke". Hrsg. von Paul Deussen. 16 Bände. München: Piper Verlag, 1911-1941. In: *Schopenhauer im Kontext III - Werke, Vorlesungen, Nachlass und Briefwechsel auf* CD-ROM, Release 2008 [SW III].

_____, *"Der Handschriftliche Nachlass". In: Sämtliche Werke. Hrsg. von Paul Deussen. 16 Bände. München: Piper Verlag, 1911-1941. Schopenhauer im Kontext III - Werke, Vorlesungen, Nachlass und Briefwechsel auf CD-ROM, Release 2008 [HN III]*.

*Taubert, Agnes. Der Pessimismus und seine Gegner. Berlin: C. Duncker's Verlag, 1873.*

Volpi, Franco. "Apresentação". En: Schopenhauer, Arthur. *A arte de ser feliz*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____, "Presentazione". En: Schopenhauer, Arthur. *I manoscritti berlinesi (1818-1830)*. Vol. III. A cura di Giovanni Gurisatti. Milano: Adelphi, 2004.

# *Reseñas*
# *Book Reviews*

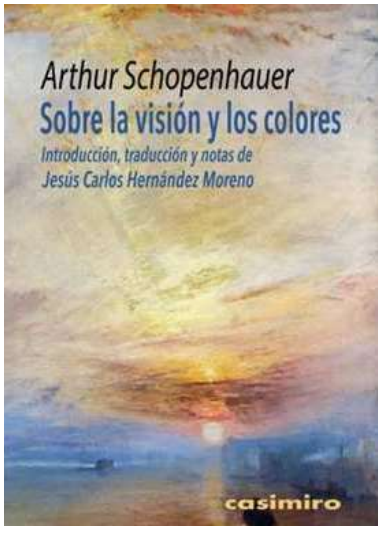
REVISTA DE FILOSOFÍA
CUADERNOS DE PESIMISMO

**NÚMERO 1 | 2022 | 252-253**
**Recibido: 08-08-21| Aceptado: 06-10-21**

# ARTHUR SCHOPENHAUER. *SOBRE LA VISIÓN Y LOS COLORES. UN TRATADO*. INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE JESÚS CARLOS HERNÁNDEZ MORENO. MADRID: CASIMIRO, 2021, PP. 183.

*Paolo Gajardo Jaña*
Universidad de Chile, Chile

En filosofía, siempre es valorable la aparición de nuevas traducciones de aquellos clásicos que la historia del pensamiento ha legado, pues cada vez que una obra es traducida vuelve a ser pensada en nuestro idioma. Cuando esto ocurre, se inaugura una nueva aproximación ante aquellos clásicos de la disciplina. Por ello, el hecho de que ya existan otras versiones traducidas del mismo libro no ha de ser impedimento para volver a visitar la obra, pues cada traducción inaugura una nueva perspectiva que es pertinente considerar. Ciertamente, vale la pena hacer el ejercicio de volver a detenerse en aquellos grandes pensadores del pasado, poniendo en suspenso aquella vorágine propia de nuestro tiempo fugaz, que demanda siempre estar al tanto solo de lo más nuevo, de lo más rápido, de lo más efímero.




La presente traducción del temprano tratado de Schopenhauer *Sobre la visión y los colores* invita al lector contemporáneo a acoger la oportunidad de detenerse a considerar las incursiones que el padre del pesimismo dio en torno a la ciencia. La obra está precedida por una sagaz introducción a cargo de Jesús Carlos Hernández Moreno, quien explora la compleja relación entre el filósofo de Danzig y la ciencia. El análisis desplegado en aquellas primeras páginas introductorias resulta sumamente útil para enmarcar la posición de este breve tratado en el *corpus* schopenhaueriano, pues en dicho estudio el traductor sondea cómo aquel único pensamiento de Schopenhauer abordó la temática de la ciencia desde cuatro consideraciones distintas: general, específica, externa e interna. Jesús Carlos Hernández Moreno propone para cada uno de aquellos cuatro flancos cuáles serían las obras más representativas de Schopenhauer, analizando en cada caso las características, ventajas y desventajas de cada estrategia de aproximación. Así, finalmente se cierra el estudio preliminar abordando el lugar que ocupa *Sobre la visión y los colores*, caracterizando la obra como un ejercicio de consideración interna de la ciencia, es decir, como el esfuerzo que Schopenhauer desempeñó dentro de la misma disciplina científica, manteniendo los márgenes de lo fenoménico llevado a la más clara sistematicidad posible.

La presente traducción incluye además un apéndice que preludia al tratado, se trata de una selección comentada de las epístolas que Schopenhauer intercambió con Goethe en torno a la teoría de los colores. Mediante las cartas que estas dos grandes mentes intercambiaron, el lector puede asistir a la tensa relación que este tratado suscitó entre ambos. El relato cronológico que establece el traductor en el apéndice toma como hilo conductor las misivas de estos pensadores alemanes, y a través de ellas comenta cómo la relación fue mutando desde un espíritu colaborativo inicial hacia un silencio, postergación y ulterior quiebre. Así, una vez producida aquella ruptura científica entre el filósofo y el poeta, ambos tuvieron que reconocer que sería inútil buscar comprenderse mutuamente, ya que cada uno se aferraba a su visión e interpretación del asunto. De modo que, aquellas pequeñas contradicciones entre ambas teorías implicaron una escisión abismal, en la que las relaciones de maestro y discípulo chocaron buscando invertirse.

Tras las valiosas páginas del estudio preliminar y el apéndice, el lector encontrará la pluma del maduro Arthur Schopenhauer que redactó el prólogo a la segunda edición del tratado, en la época de su fama tardía. En aquellas palabras preliminares que el padre del pesimismo dedica a su texto sobre los colores, califica su escrito como una pequeña obra de juventud que preserva su verdad a pesar del transcurso de los años. La mirada retrospectiva del ya reconocido Schopenhauer repasa maduramente su enfrentamiento con Goethe y armoniza aquellos puntos de quiebre que en su juventud generaron un conflicto entre ambos.

Los catorce parágrafos que componen el tratado schopenhaueriano tienen un carácter orientado a la fisiología, pues buscan explicar esquemáticamente cómo se produce la visión en el ojo humano, y a partir de ahí, la formación de los distintos colores dentro de este peculiar órgano. A pesar de su marcada temática científica, el mismo Schopenhauer reconoce que el escrito no resulta estéril para aquellos lectores que estén orientados a la filosofía, pues en el tratado se encontrará también una contribución a la comprensión de la doctrina kantiana (al menos a la asimilación que Schopenhauer tuvo de los planteamientos de Kant), lo que se contrapone al materialismo ingenuo que abundaba en el campo científico de la época.

Cada uno de los prolijos parágrafos que configuran el tratado *Sobre la visión y los colores*, da cuenta de la preocupación que Schopenhauer tuvo respecto a la correcta comprensión de esta cara del mundo, de nuestro mundo como representación. Si bien podría confrontarse los resultados de este tratado con ya un par de siglos de distancia con los avances actuales de la ciencia, lo esencial permanecerá vigente: la postura crítica frente a la tradición como una propuesta del recto ejercicio de la disciplina. Dicho posicionamiento crítico que Schopenhauer plantea, implica que se ha de mantener al margen la gran y perniciosa influencia de la voluntad en el ejercicio de la disciplina, pues esta enturbia y distorsiona la verdad, la que acabaría siendo alejada dogmáticamente. En efecto, el consejo que el padre del pesimismo lega a nuestro tiempo es que se ha de evitar que aquel principio irracional (la voluntad) se inmiscuya en el ámbito donde solo ha de primar el principio racional (la ciencia… y ciertamente, también la filosofía).

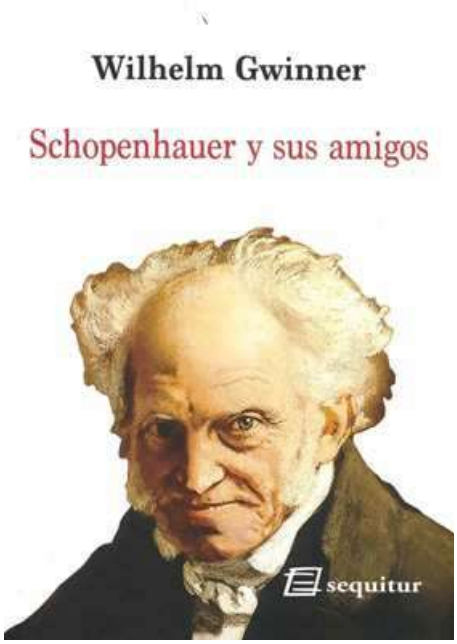
REVISTA DE FILOSOFÍA
CUADERNOS DE PESIMISMO

**NÚMERO 1 | 2022 | 254-255**
**Recibido: 08-11-21| Aceptado: 06-12-21**

# GWINNER, WILHELM. *SCHOPENHAUER Y SUS AMIGOS*. INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE JESÚS CARLOS HERNÁNDEZ MORENO. MADRID: EDICIONES SEQUITUR, 2021, PP. 144.

*Carlos Darío Romero*
Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Además de ser jurista, teólogo y literato, Wilhelm von Gwinner (1825-1927) tuvo un gran interés por la filosofía. A tal punto que, gracias a sus asiduas indagaciones en materia filosófica, llegó a conocer a —un ya mayor— Arthur Schopenhauer. La confianza que éste tuvo por Gwinner fue tal que el filósofo lo nombró su albacea, legándole, así, su biblioteca personal como también muchos de sus manuscritos. Con estos materiales, Gwinner publicó en 1862 una biografía de Schopenhauer —a saber, *Arthur Schopenhauer presentado desde el trato personal*— que resultó ser tan exitosa como polémica. A raíz de esto, Gwinner recibe una gran cantidad de acusaciones de un variado grupo de pensadores y seguidores, entre ellos, los así llamados "evangelistas" de Schopenhauer: Ernst Otto Lindner y Julius Frauenstädt.




Es así como —en esta última sección del año—, recibimos de la mano de la Editorial Sequitur la obra *Schopenhauer y sus amigos* de Wilhelm von Gwinner. Este libro, cuya introducción, traducción y notas pertenecen a Jesús Carlos Hernández Moreno, oficia como complemento de aquella biografía y, a su vez, como una defensa frente a las tajantes acusaciones recibidas.

En su introducción, titulada "Entre máscaras y enmascarados: a propósito de los 'amigos' de Schopenhauer", Hernández Moreno presenta un interesante ejercicio descriptivo del —así llamado por Schopenhauer— "carnaval metafísico". De este modo, todos nos encontramos inmersos en una constante y creciente red de significados del sentido. A su vez, buscamos la significación propia de aquel e, incluso, surgen personas que se aprovechan de esta necesidad metafísica del hombre. Es así que se puede discriminar entre aquellos que se aprovechan —sacerdotes, sofistas y ciertos 'profesores' desde la óptica schopenahueriana— y los filósofos. Estos últimos buscarían verdaderamente el significado del sentido y el conocimiento de sí. Asimismo, Hernández Moreno,

con una notable rigurosidad, enumera una serie de filósofos que enunciaron —con sus diversas apuestas— aquella búsqueda incesante del significado del sentido, manifestada a través de un temperamento anímico particular. La exposición del traductor abarca desde Tales de Mileto, Sócrates, Aristóteles, pasando por Descartes y llegando, incluso, hasta Heidegger.

Ahondando un poco más en la imagen de la máscara, Hernández Moreno habla de aquellas personas que, bajo el disfraz de discípulos, familiares, amigos, biógrafos, historiadores o profesores, hablan de los filósofos y no hacen más que distorsionar las máscaras que aquellos propiamente se confeccionaron. En relación a esto, el autor nos explica la presentación que Schopenhauer hizo de sí —como aquel que escribió *El mundo como voluntad y representación*— y, sobre todo, su opinión sobre las (auto)biografías. El filósofo, en resumen, las consideraría como el mejor medio para reconocer la verdad del acontecer del hombre y, en y desde éste, al mundo. De esta manera, se complica afirmar que Schopenhauer no hubiera querido que se escribiera una biografía sobre él. Todo lo contrario, el filósofo ansiaba que su obra fuera reconocida tal y como él la veía: como la filosofía misma. Claramente, una vez que el espíritu de la época esté maduro para asumirla. Luego, Hernández Moreno exhibe una retahíla de pensadores que glorifican la filosofía de Schopenhauer: algunos retoman la pregunta principal sobre el sentido de la existencia y otros explican su importancia o manifiestan la deuda existente con ella.

A continuación, Hernández Moreno nos brinda una amalgama de detalles que ayudan a entender las principales acusaciones que recibió Gwinner luego de redactar la afamada y controvertida biografía. En especial, se resaltan los reproches que Ernst Otto Lindner y Julius Frauenstädt compilaron en una obra conjunta. Ésta, con casi 800 páginas, se compone por los siguientes escritos: *Arthur Schopenhauer. De él. Sobre él. Una palabra de la defensa* de Ernst Otto Lindner y *Recuerdos, cartas y partes póstumas* de Julius Frauenstädt. Éstos le reprochan haberse "apropiado" del legado de Schopenhauer y, sin sacar un verdadero beneficio de ello, también lo acusan de haber plagiado y destruido un escrito autobiográfico de pluma schopenhaueriana. A pesar de reconocer, en cierta medida, los puntos fuertes de la biografía hecha por Gwinner, aquellos opinan que ésta generó más incomprensión en torno al filósofo e, igualmente, manifestó una imagen de Schopenhauer egoísta, solitaria, insensible, vanidosa y arrogante. De esta forma, adherimos a la opinión de Hernández Moreno según la cual, en este tipo de disputas, más que exponer la verdad de la vida de Schopenhauer, se evidencian los rostros de los disputantes. Se vislumbra, así, una dimensión distinta a la esperada en la que se riñe más por el honor de quien pretende decir aquella verdad más que enunciarla. Además, el examen que Lindner y Frauenstädt realizan de la biografía es tan minucioso que se detiene en detalles como, por ejemplo, su composición estructural, el estilo, el hecho que Gwinner describa de forma detallada la juventud de Schopenhauer y, más aún, presta atención al apartado biográfico que explica —de forma general— la doctrina del filósofo.

Consideramos, al igual que Hernández Moreno, que entrecomillar la palabra "amigos" ayuda a comprender las intenciones de los acusadores, y a entender que, en un claro tono de denuncia, la disputa no es amistosa. Sin embargo, a pesar de que se hayan hecho claras las diferencias y las descalificaciones mutuas, de aquella surgen las referencias biográficas que, actualmente, no dejan de reproducirse. Finalmente, resaltamos el valor de este escrito como una de las herramientas que el lector puede usar para diagramar una imagen más apropiada del filósofo, pues, en las líneas de esta obra resuenan los ecos de aquel.

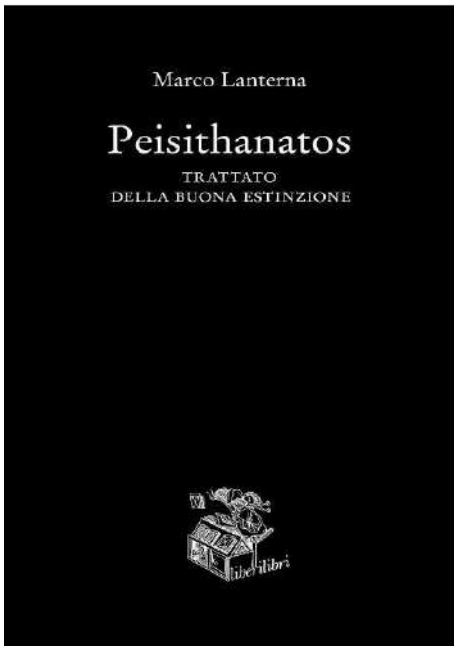
REVISTA DE FILOSOFÍA
CUADERNOS DE PESIMISMO

**NÚMERO 1 | 2022 | 256-257**
**Recibido: 08-10-21| Aceptado: 06-11-21**

# MARCO LANTERNA. *PEISITHANATOS. TRATTATO DELLA BUONA ESTINZIONE*. ITALIA: LIBERILIBRI, MACERATA, 2021, PP. 152.

*Annalisa Presicce*

Partiamo dalla fine: il *Peisithanatos* non è verbo per tutti, uno di quei confortanti libricini con cui ci si trastulla a fine giornata, suggendone alle mammelle sollievo alle ubbie o tamponanti garanzie di riscatto, come si fa con certi veloci antireumatici da banco, con qualche assuefacente ansiolitico barattato coi rimasugli dello spirito o con qualche comoda (fin troppo) Bibbia tascabile e sue gemelle. No. Qui non ci troverete alcun *remedium* o dozzinale pozione che possa farvi dimenticare della vostra miseria radicale, del vostro trascinarvi epilettici nella trama demoniaca dei sempiterni amari tempi, dell'immarcescibile e pur marcescente «iattura del βίος»; vi tocca patirli senza troppi immaturi piagnistei e con l'impassibile vigore del marmo del Laocoonte: con nobiltà, attributi e intenzione stoica. Il *Peisithanatos* è dunque per chi non teme l'implacabilità dello specchio e preferisce ai piumacci, imbottiti fino a scoppiare di favoleggiamenti e altre amenità, il funereo punzecchiare del becco del corvo alle carni, memento del loffio casuale recinto in cui vi capitò d'esser gettati (l'eccezionalmente biotico del "si vivacchia") e della pasta che vi modellò, tra tutte la più indesiderabile, quella guasta e grassa e grave del *male*.




La *vita*, per cui Lanterna impugna la più ficcante delle tavolozze lessicali, non sarebbe la vermiglia e laccata ciliegina sulla torta di un gassoso, petroso e desolato universo, da benedirsi e per cui scomodare miracolosi interventi di generose mani ultramondane, bensì la sua tanfosa «muffa», il plurimetastatico «carcinoma», le sue accidentali concrezioni di «ruggine» e di «carie», la necronarrazione dell'infausto orrore dell'ossidazione nelle cui sacche l'uomo, «l'accidente di un accidente, […] un orpello, una schiuma, dell'inutile cascame, il violaceo barbiglio d'una gallina», nicchia come nicchia «l'acaro, il pidocchio, il sozzo microbo»: da parassita alla potenza. Questo «fesso di tre cotte», questa «*nientità*» scriteriata, non solo non avrebbe ragioni per pretendere per sé, su questa Terra, un paletto di terapeutica giustizia (non è malato, è egli stesso il morbo o, nel dettaglio, la sua infiorescenza: la pustola), ma anche di pretenderlo in un *dopo* azzardando sensate architetture e maldestre metafisiche d'occasione: «fantasticherie», «ghiribizzi», «farneticazioni». Nessun sistema coerente, denuncia l'autore, avrebbe le carte per sciogliere in qualche pia intenzione i guasti di tale condizione: il 'no'

lapidario è per ogni ordinata ontologia, ogni abusato determinismo, ogni disegno escatologico, mandando a farsi benedire i tre quarti della storia del pensiero. Le suona anche ai più audaci e pessimisti scolaretti di Schopenhauer che, a forza di reggere la prova con il Tutto, commisero l'errore capitale del depistaggio, del raggiro, del *delirium* oltre l'effettivamente esperibile, ovvero il disgraziato pasticcio dell'organico: dell'uomo e per l'uomo solo lo spazio ristretto del suo letamaio esclusivamente biotico, sorta di bolo rimasticato nel continuo rimpastarsi della vita e che, lungi dall'essere faccenda del Cosmo (semmai ne è la mosca molesta), da questo è rigettato come si rigetta una «*facies pestica*» o un'aberrante stortura.

L'uomo di Lanterna in breve è il miserabile e malvagio scempio universale, l'irrecuperabile per sostanza, uno scherzetto che simula belletti dissimulando l'impotenza che incarna e che, se non si crucciasse di "darsi un tono" con inoperabili logomachie da mercato, trionferebbe nell'*ars* macellaia al pari di certe fiere fameliche o di certe piante carnivore e infestanti, poiché il βιος, questo «*supremo tossico*», voltola secondo l'unica folle legge del *mors tua vita mea*, dell'organico che resiste a sé stesso rimaneggiandosi gli scarti. Ebbene, di questa vita «fachiro, cortigiana e misirizzi», di questa effervescenza caustica irreparabile, Lanterna esige la fine, l'estinzione, «il morire tutti insieme in un *fiat*», perché se «è così e non può essere altrimenti, allora che la vita non sia! Ecco la soluzione! Occorre cioè fracassarla come Alessandro fece col nodo di Gordio, con la stessa mania geniale», «mutare la Terra in un'altra Luna, gassarla, azotarla, scolorirne per sempre con degli acidi tecno-alchemici quel blu incantatore e malefico, l'ingannevole variopinto velame ai suoi laboriosi orrori».

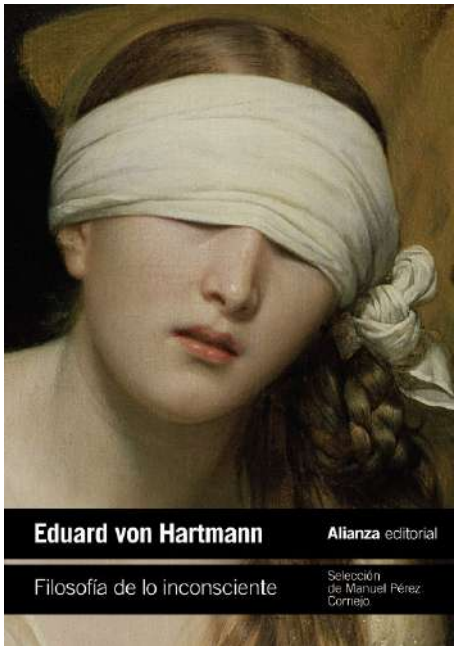
Questo manifesto dell'antibiosi totale cui immolarsi con eroico atto etico ed estetico, questo invito alla contraccettiva filosofia del non-nascere da preferirsi all'abortiva, si stende tra le carte dell'autore con la disarmante e dotta scrittura dei migliori inattuali, di quei tacitatori di altre voci che l'ottimo Franco Volpi chiamava "i rapaci": Nicolás Gómez Dávila, Albert Caraco, Emil Cioran, di cui Lanterna conserva la volontà corrosiva, i feroci frizzi, le asperità delle immagini da digerirsi a suon di potenti gastroprotettori. Ma il *Peisithanatos* è anche un grande omaggio ai moralisti (come lo stesso autore dichiara), all'incisiva sprezzatura simil-rinascimentale di un Jean de La Bruyère, al loro procedere per frammenti, glosse e postille e intercalari rapsodici, come per negarsi il filo, la trama, il difetto del contabile, il rischio del «pompierismo filosofico» e delle ordinate tronfie analisi: «coerenza e non-contraddizione non c'appartengono; digressione, capriccio, eclettismo e zigzagamento sì». Questo libro è tutto questo e molto di più, poiché non solo di quelli rifiuta ogni bizza d'indulgenza e arraffate pezzuole di Linus con la glaciale impassibilità del più indisposto dei contrattatori, ma li supera in bellezza col talento dei veri artigiani delle parole, dei poeti che rincorrono i segni come si rincorre un'intuizione, un'alveolare sonora, un diesis perfetto: al granito delle sue noterelle contrappone generoso la musicalità e pregnanza di un dizionario mai banale, del suo irriducibile scalpello che lavora rifuggendo ogni iato, elidendo l'elidibile, liquefacendo tra gli apostrofi forse anche la sua stessa possibilità di farsi finalmente *discorso*.

Se non vi riuscirà d'assorbire la nietzscheana tracotanza di chi rigetta ogni idea grossolana col piglio dei dinamitardi, o ancora la quasi beckettiana sceneggiatura del *Persuadimorte* in cui l'unico imperativo vigente è l'adamantino *essere ottimisti è da criminali*, una cosa è certa: vi sarà impossibile non godere di una colta *ars scribendi* che lascia sgomenti come possono la rarità e l'eccezione e non riconoscere, nella lirica sonata a morto di Lanterna, la sbalorditiva efficacia di chi sceglie di anteporre al voluminoso il monumentale.

REVISTA DE FILOSOFÍA
CUADERNOS DE PESIMISMO

**NÚMERO 1 | 2022 | 258-258**
**Recibido: 08-01-22| Aceptado: 06-2-22**

# VON HARTMANN, EDUARD. *FILOSOFÍA DE LO INCONSCIENTE*, TRADUCCIÓN, INTRODUCCIÓN Y NOTAS DE MANUEL PÉREZ CORNEJO, PRÓLOGO DE CARLOS JAVIER GONZÁLEZ SERRANO, MADRID: ALIANZA EDITORIAL, 2022, PP. 728.

*Carlos Javier González Serrano*
Colegio San Gabriel, Madrid

Eduard von Hartmann (1842-1906) fue, junto con Philipp Mainländer, también presente en esta colección, uno de los seguidores más relevantes de la escuela de filosofía pesimista fundada por Arthur Schopenhauer. Sin embargo, aun partiendo de la contundente defensa del pesimismo y sus conclusiones —la de que la existencia humana está sometida irrefutablemente al mal, el dolor y el sufrimiento—, Hartmann llegó en su monumental *Filosofía de lo inconsciente* (1869, traducida en esta selección por primera vez al castellano) a un "pesimismo humanista" menos implacable que el del maestro de Danzig. En la obra, además de explorar un campo que en breve harían fértil y suyo Freud y Jung, postula —y esta es la originalidad de su planteamiento— una rendija de esperanza encarnada en la acción del hombre. Sujeto a la inevitabilidad del dolor, la desgracia y la muerte, está en su mano, siendo consciente de ello, prepararse para afrontarlas y perseguir la perfección moral individual a fin de conquistar un mundo más habitable, aun sabiendo que nada habrá de redundar en mejora alguna de la doliente condición humana.